



Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



8. JAHRGANG
1931



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v. 8
1931

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Das Unsemitische und Übersemitische in der semitischen alttestamentlichen Religion / Prof. DDr. L. Dürr, Braunsberg i. Ostpr.	1
Friedrich Nietzsche in der geistigen Lage der Gegenwart II. / Univ.-Pr. DDr. Theod. Steinbüchel, Gießen	11
Die Sendgerichte / Univ.-Prof. Dr. Koeniger, Bonn	34
Die Straffälligkeit der Trauung von Katholiken vor dem akatholischen Religionsdiener / Privatdozent Dr. Hans Barion, Köln	41
Die Entstehung der Sakramentsprozessionen / P. Peter Browe, Wolhusen (Schweiz)	97
Zur Ethik J. M. Sillers / Dr. Karl Diel, Gießen	118
Das theologische Studium des Kölner Kurfürsten Max Franz (1784 bis 1801) / Univ.-Prof. Dr. W. Schwer	144
Bibelabende / Pfarrer Dr. J. Könn, Köln	166
Die Anfänge der römischen Bischofsliste / Privatdozent Dr. Theod. Klauser, Bonn	193
Das Geheimnis der religiösen Entwicklung in Israel / Prof. DDr. L. Dürr, Braunsberg i. Ostpr.	214
Eine spätmittelalterliche Heiltumsweisung mit Ausrufungstext / Prof. Dr. B. Kraft, Bamberg	227
Die liturgische Verehrung des hl. Antonius von Padua / Lektor Dr. Hugo Dausend O.F.M., M. Gladbach	249
Die Haltung des Klerus gegenüber der religiös-kirchlichen Lage der Gegenwart / Univ.-Prof. Dr. Arn. Rademacher, Bonn	281
Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ und die katholisch-soziale Bewegung / Diözesanpräses J. Gickler, Köln	295
Möglichkeiten und Grenzen moderner Seelsorge / Univ.-Prof. Dr. Wilh. Schwer, Bonn	307
Die weltanschaulichen Grundlagen des Bolschewismus und seine Kampfmethoden gegen die Religion / Dezernent Dr. Konr. Algermissen, M. Gladbach	320

Übersichten:

	Seite
Probleme der Gegenwartsphilosophie / Univ.-Prof. DDr. Th. Steinbüchel, Gießen	53
Aus der moraltheologischen Literatur / Univ.-Pr. Dr. Fritz Tillmann, Bonn	65
Literatur zur Religionsgeschichte und Religionspsychologie / Univ.-Prof. Dr. Fr. Andres, Bonn	177
Neuere Literatur zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments / Privatdozent Dr. K. Th. Schäfer, Bonn	254
Aus kirchlicher Kunst und Liturgie / Prof. Dr. F. J. Peters, Bonn...	257
Homiletische Neuerscheinungen / Pfarrer Dr. Joh. Honnef, Lövenich-Weiden	262
Literatur zur Religionsgeschichte / Univ.-Prof. Dr. Friedr. Andres, Bonn	352

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Seelsorge am Scheidewege	75
Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes	79
Buchkunst am Altare	181
Das Familienleben der Gegenwart	183
Wissenschaftlich-Pastorale Vereinigung	266
„Gott regt sich“	266
Entfesselter Kapitalismus	269
Herbstkursus der Wissenschaftl.-Pastoralen Vereinigung	362
Die Religionskritik des Bolschewismus	362

Buchanzeigen:

	Seite
Philosophie und Ethik	82
Unterricht und Erziehung	83
Katechese und Religionsunterricht	85
Volkskultur und Seelsorge	89
Religiöse Literatur für Gebildete	91
Pastoraltheologie	93
Lexika und Handbücher	94
Orientalia Christiana	186
Kirchengeschichte	188
Berufs- und Fortbildungsschule	190
Nachlese	191
Philosophie und Ethik	273
Kirchenrecht	274
Zum Antonius-Jubiläum	274
Statistik des religiösen und kirchlichen Lebens	275
Sozialwissenschaften	277
Katholische Nachschlagewerke	279
Theologie und Soziologie der Kirche	366
Kirchen- und Zeitgeschichte	367
Ethik	369
Erziehung und Erziehungslehre	370
Religionsunterricht	371
Liturgik	373
Religiöse Literatur für Priester und Laien	374
Gesellschafts- und Wirtschaftslehre	375
Nationalsozialismus und Kommunismus	376
Lexika und Handbücher	377

Verfasser der besprochenen Schriften:

	Seite		Seite		Seite
Ackermann, F. X.	264	Back, A.	179	Bernhart, Jos.	53
Adam, K.	366	Baum, Marie	184	Bertram, Kard.	374
Adolph, Heinr.	53	Baeumler, Alfr.	53	Beyer, G.	264
Algermissen, Konr. .	90	Barion, Hans	366	Bierbaum, Ath.	374
Aner, Karl	189	Behn, Siegfr.	82	Bolley, A.	80
Anwander, A.	178	Beitz, Egid	258	Bolzano, Bernh.	53
Arnou, A.	268	Berghaus, Paul	264	Bonhoeffer, Dietr.	366

	Seite
Bopp, Linus	84
Bosch, Fr.....	352
Brentano, Franz	53
Brinktrine, Joh.	258
Brors, Franz.....	263
Brunnengräber, Hans	83
Burger, Tib.	85
Bußmann, W.	255
Cathrein, V.	369
Charrier, Alfr.	374
Cordes, Cord.....	367
Cuthbert, P.....	367
Daeschler, R.	66
Dilthey, Wilh.	53
Dittrich, Ottmar	53
Doka, Carl	375
Dubowy, E.	262
Dumas, J. B.	66
Edelsheim, Fery von.	255
Erb, Remigius	273
Eschweiler, Karl	366
Fabricius, Cajus D...	190
Faulhaber, Kard. ...	259
Fischer, Zyrill ...	90, 262
Freundorfer, J.	256
Füglein, P.	374
Geck, Ad.	375
Gerdemann, Wilh....	377
Gersbach, Jos.	86
Ghéon, Henri	374
Gilson, Stefan	53
Goffine, Leonh.	374
Gogarten, Friedr. ...	368
Gouthier, Henry	66
Grabinski, Bruno ...	73
Grabmann, Martin ..	53
Groethuysen, Bernh.	53
Gruehn, Werner	75
Gurian, Waldemar ..	362
Gusinde, M.	352
Haas, H.	352
Haering, Theod.	53
Häring, O.	190

	Seite
Hammesfahr, Fritz .	278
Hansel, M.	85
Harder, Rich.....	53
Haugg, Don.	257
Heidingsfelder, G....	375
Heiler, Friedr.	366
Heller, O.	271
d'Herbigny, Mich....	187
Herkenrath, Fritz ...	368
Hermens, Al.	376
v. Hertling, L.	375
Heyret, M.	368
v. Hildebrand ..	369, 376
Hölscher, E.	376
Hofmann, G.	186
Honnef, Joh.	263
Hudal, Al.	276
Janvier, P. M.	66
Jehle, Edm.	86
Jone, Heribert	67
Jorden, Willib.	259
Kassiepe, M.....	264
Kastl, Alfr.	53
Keller, Franz	90
Kieffer, G.	262
Klopp, Wiard.....	278
Kirsch, J. P.	188
Klein, A.	84
Kleinschmidt, Beda .	274
Kniel, Corn.....	189
Koeniger, A. M.	274
Kohn, Hans	53
Kranzhoff, M.	85
Kraus, Oskar	53
Krones, Jos.	371
Krose, Herm. A.	70
Kuckhoff, Jos.	83
Kühle, Heinr.....	370
Kuphal, Erich	259
Leipoldt, J.	352
Lessing, Theod.	53
Lhande, Pierre	266
Lindner, Dom.....	71
Linhardt, Rob. ...	91, 92
Lippert, P.	366

	Seite
Litt, Theod.	53
Luckey, Hans	273
Lugmayer, K. J.	278
Malfatti, M.	73
Martin, B.	190
Martin von Cochem ..	373
Mausbach, Jos.	53
Mayer, A.	70
Menghin, O.	352
Menke, Jos.	92
Meinertz, Max	256
Mess, Friedr.	53
Mitterwieser, A.	260
Monahan, M.	88
Most, Otto	369
Naab, Ingbert.....	377
Neher, A.	89
Nickl, Georg.....	261
Nietzsche, Friedr. ...	53
Nötges, Jak.....	376
Noldin, H.	67
Pascher, J.	179
Paull, Herm.	69
Pfeilschifter, G.	368
Pieper, Jos.	273
Pinard de la Boullaye,	
H.	177
Piper, O.	68, 366
Pleßner, Helmuth ...	53
Preuß, K. Th.	352
Raab, Karl	86
Rademacher, A.....	366
Rensing, Gregor ..	85, 87
Renz, Barbara	352
Robinson, M. A. Gertr.	187
Ried, Ursula.....	85
v. Rinteln	369
van Rocy, J. E.	68
Romanus	87
Rommen, Heinr.	366
Rost, Hans	89
Rüdin, Ernst	71
Ruland, Ludw.	92
Ruttenbeck, Walter .	53

	Seite
Salomon, Alice	183
Schäfer, P.	179
Scherer, B.	85
Schiffers, Heinr.	91
Schilling, O. ...	67, 277
Schlund, Erh.	277
Schmidt, W.	178, 352
Schmidt-Pauli	88
Schneid, A.	88
Schneider, Carl	256
Schneider, El.	90
Schultz, Wolfgang ...	53
Schumacher, Jak. ...	87
Schumann, Friedr. Karl	53
Schuster, J. B.	273
Schweigl, Jos.	186
Schweitzer, Petr. Can.	275
Schwerdt, Theod. ...	371
Spacil, Theoph.	187
Spesz, Alex.	73
Stapper, Rich.	373
Stöckle, Al.	263
Straub, W.	87

	Seite
Ternus, Jos.	65
Thropos, A. N.	366
Tillmann, Fritz	256
Tischleder, P.	376
Tuebben, Herb.	83
Vogels, H. J.	254
Wach, Joachim	366
Weber, H.	376
Weiler, F.	191
Weingartner, Jos. ...	261
Weis, M.	
Wilk, Karl	275
Winfried, H.	377
Wolff, Therese	88
Wouters, L.	69
Wunderle, Georg	53
Zahn, Theod.	255
Ohne Verfassernamen:	
Credo Ecclesiam	366
Deutschland, Das kath.	95, 280, 378

	Seite
Forschungsberichte, Philos.	53
Geschlecht, Das kom- mende	91
Handbuch, Kirchl. ..	275
Handbuch für Musik- wissenschaft ..	96, 373
Herder, Der große ..	279
Hierarchie, La, catho- lique	277
Jahr, Das hl., der Kirche	371
Lexikon f. Theologie u. Kirche	378
Lexikon d. Pädagogik	370
Missale Romanum Lac.	181
Monte Cassino, Fest- schrift	189
Religion, Die, in Ge- schichte u. Gegen- wart	94, 377
Religionspäd. Zeit- fragen	372



Das Unsemitische und Übersemitische in der semitischen alttestamentlichen Religion.

Von Professor DDr. L. Dürr, Braunsberg i. Ostpr.

Die meisten von uns Heutigen haben es noch miterlebt, welch gewaltige Bewegung in den Jahren 1903—1905 die Vorträge von *Fr. Delitzsch* über „Babel und Bibel“ in der ganzen religiös und geistig interessierten Welt hervorriefen. Wie *Delitzsch* damals zum ersten Male auf das gewaltige aus dem durch die einsetzenden Ausgrabungen aus dem Schutte auferstehenden antiken Orient hereinströmende Material und seine Bedeutung für das A. T. aufmerksam machte und gleichzeitig die schwerwiegendsten, das A. T. scheinbar erschütternden Folgerungen zog. Hatte er sich doch kein geringeres Ziel gesetzt, als nachzuweisen, daß dem A. T. in seinen großen religiösen Ideen, wie besonders dem Monotheismus, jeder Eigenwert fehle, daß es vielmehr nichts anderes sei als ein bisweilen sogar verschlechterter, mißratener Ableger der altorientalischen, babylonischen und sumerischen Religion. Von dem Ausmaß der damaligen Bewegung zeugt am besten die Tatsache, daß das Verzeichnis der damals erschienenen Literatur für und gegen *Delitzsch* in dem Realienkatalog der Berliner Staatsbibliothek über 10 Folioseiten ausfüllt¹. Indes die erste Aufregung ging vorüber, und die ruhige wissenschaftliche Kritik konnte sich den Problemen widmen und klärend wirken. Vieles von dem, was *Delitzsch* damals aufstellte, ist heute, auf das richtige Maß zurückgeführt, selbstverständliches wissenschaftliches Gemeingut der vorderasiatischen und alttestamentlichen Religionsgeschichte geworden. Wir können es uns heute gar nicht anders denken, als daß auf dem gemeinsamen Mutterboden auch gemeinsames Glaubensgut sich findet, daß die Einrichtungen des privaten und öffentlichen Lebens, die Formen und Riten des Kultus, die Gebete und Lieder, ja auch die religiösen Ideale im A. T. altorientalisches Gepräge tragen und weithin von den umliegenden großen Kulturen beeinflusst sind. Ja, wir müßten uns wundern, wenn es bei der Entwicklung der Dinge im antiken Orient anders wäre. Aber auf der anderen Seite hat die weitere und neueste Forschung gerade die überragende, ja einzigartige Stellung der israelitischen Religion unter den vorderasiatischen Religionen erwiesen. Je mehr wir durch die fortgesetzten Ausgrabungen und besonders durch die dabei ans Tageslicht gekommenen zahlreichen religiösen Texte die gesamte geschichtliche, kulturelle und religiöse Struktur des antiken Orients kennenlernten, um

¹ Als Ausklang des *Delitzschen* „Glaubensbekenntnisses“ siehe dessen Buch: „Die große Täuschung“ (2 Teile, Stuttg.-Berlin 1920 u. 1921).

so deutlicher hat sich gezeigt, daß sich die israelitische Religion nicht in den gewöhnlichen altorientalischen Rahmen einspannen läßt, daß sie vielmehr Entwicklungen genommen, die weit über den gemeinen Orient hinausgehen, ja einzigartiges israelitisches Gut unter den antiken Religionen überhaupt bilden. Ich selbst habe zu diesen Fragen Stellung genommen und dabei besonders auf die Überlieferung des universalen Monotheismus sowie des reinen sittlichen Gottesbegriffes und der sittlichen Religion hingewiesen².

Wir können aber heute noch weiter gehen und nachweisen, daß diese religiösen Sondergüter vielfach dem gemeinsemitischen Wesen fremd oder direkt entgegengesetzt sind, daß sich Unsemitisches und Übersemitisches in der semitischen alttestamentlichen Religion findet, das sie erst recht über den gemeinen Orient hinaushebt und nach anderen Erklärungsgründen ruft. Mit Recht hat *H. Gressmann* in dem bereits angeführten Aufsatz über „die Aufgaben der alttestam. Forschung“ die Herausarbeitung gerade dieser charakteristischen Linien der Entwicklung als wichtigstes Anliegen der gegenwärtigen Arbeit am A. T. bezeichnet³. In diesem Sinne möchte ich auch das, was ich 1921 da und dort bereits anklingen lassen konnte, weiter ausführen und vertiefen.

1. Höchstes und wertvollstes Sondergut der alttestam. Religion ist der universale sittliche Monotheismus. Das ist heute sicheres Resultat objektiver altorientalischer Religionsforschung⁴. Dieser Monotheismus aber ist etwas Unsemitisches und Übersemitisches. Denn es ist ebenso gesichertes religionsgeschichtliches Ergebnis, einmal daß kein anderes semitisches Volk ihn gehabt hat. Das gilt von den Sumerern und Akkadern (Babyloniern und Assyren) und den Nachbarstämmen der Israeliten, obwohl namentlich bei den ersteren von den Formen des sogenannten politisch-nationalen Monolatrismus, wo der Gott der gerade politisch führenden Stadt die anderen Götter überragte, oder des affektiven Monotheismus, wo in irgendeiner Periode ein Gott zum besonderen Modegott geworden war, zur alleinigen Verehrung dieses Gottes

² In Theol. u. Gl. 13 (1921) 129—137: „Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft.“ Dort auch S. 130 ¹ die bis dahin erschienene einschlägige Literatur. Dazu wäre jetzt noch anzuführen: *M. Löhr*, The Religion of Israel in the Light of the Religions of the Ancient East: Bibl. Sacra 1921, 295—318; *H. Gressmann*, Die Aufgaben der alttestam. Forschung: ZAW., N. F. 1 (1924) 1—33; *Joh. Hehn*, Nationalismus und Universalismus, Collectivismus und Individualismus in der israelit. Religion: Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 2 (1925) 213—232; *A. Jirku*, Das A. T. im Rahmen der altoriental. Kulturen (1926), und bes. *Joh. Hempel*, Der alttestam. Gott, sein Gericht und sein Heil (1926) S. 59—64 („Beigabe“); derselbe in DLZ. 1928, 41—48.

³ Siehe die vorhergehende Anmerkung. Die Stelle findet sich a. a. O. S. 10. 30 f.

⁴ Siehe meine Abh. 1921 S. 130 ff. Dazu auch *A. Ungnad*, DLZ. 1925, 609: „Hier (d. i. in Babylonien) krasser Polytheismus, der seine Befriedigung darin findet, möglichst viele unbekannte ‚Mächte‘ zu benennen oder zu verehren; bei den Israeliten andererseits die Entwicklung zum reinen Monotheismus hin, der Vorstufe der modernen Weltanschauung.“

nur ein Schritt gewesen wäre⁵. Das gilt ebenso von den Ägyptern⁶. Überall herrscht vielmehr, soweit heute die Urkunden zurückgehen, reinsten, wohlgepflegter Polytheismus. Mit Recht hat *P. Deimel* festgestellt: „Primis jam hisce temporibus polytheismus apud Babylonios adeo erat evolutus, ut difficile verus progressus religionis notetur.“ Und er fügt ebenso mit Recht hinzu: „Utrum apud populos Babylonios polytheismus ex vero monotheismo ortus sit, argumentis historicis ostendi nequit?.“ Auch in der weiteren Entwicklung findet sich keine Vereinheitlichung, im Gegenteil immer weiter fortschreitende Erweiterung und Vermehrung des Pantheons durch Vergöttlichung und Substantialisierung der Gottes- und Naturkräfte. Von dem von *Wolf Wilh. Graf v. Baudissin* zur Erklärung des alttestam. Monotheismus behaupteten semitischen Naturzug zur Einheit⁸ ist wirklich nichts zu merken. Im Gegenteil, semitische Art und semitische Anlage ist Polytheismus. Jede Quelle, jeder Berg, jeder Baum, jede Stadt und jedes Land hat seinen Baal, das ist gemein semitisch⁹. Darum sehen wir auch bei den Israeliten immer wieder diese Neigung zu den Baalen. Das entsprach mehr der Volksart als der Kult des einen, sittlichen, welterhabenen Jahwe. Und wenn es dem Volk nach gegangen wäre, dann wäre auch er in verschiedene lokale Baale zerfallen¹⁰. Statt dessen aber wird es hier dem Volke immer wieder eingeprägt: „Höre Israel, Jahwe, unser Elohim, ist ein einziger Jahwe“ (Dt 6, 4), und „alle Völker sollen erkennen, daß er allein der Höchste ist über die ganze Erde“ (Ps 83, 19; vgl. Jes 43, 11; 44, 6, 8; 45, 5. 18 usw.). Ja condicio sine qua non des Bündnisses Jahwes ist: „Ich bin Jahwe, dein Elohim, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Hause der Knechtschaft, geführt hat. Du sollst nicht andere Elohim neben mir haben!“ (Ex 20, 2. 3.) Wirklich „le judaïsme . . . , son monothéisme con-

⁵ Siehe bes. *J. Hahn*, Biblische u. babylonische Gottesidee (1913) 98; derselbe, Wege z. Monotheismus (1913) 9 ff.

⁶ Besonders auch, wenn neuestens *G. Lefèvre*, Le Tombeau de Petosiris I (1924) einen Text im Grabe (Nr. 115, a. a. O. S. 156) anführt, wo Thot genannt wird: „Der einzige Gott, der seinesgleichen nicht hat“, und auf eine Reihe weiterer solcher Stellen mit Bezug auf andere Götter hinweist. Schon die Tatsache, daß viele Götter so angeredet werden, zeigt, daß es sich jeweils um bloßen Affektmonotheismus handelt, der die letzten Konsequenzen nicht zieht. Mit Recht sagt *Joh. Hempel*, Die althebr. Literatur (= Handbuch der Literaturwissenschaft, Lief. 157) 53 mit Bezug auf solche Stellen in einem Amonshymnus: „... Man wird doch mit der Bezeichnung „Monotheismus“ zurückhalten müssen; ist doch weder Polemik gegen andere Götter spürbar, denen Wirken und Wesen abgesprochen werden sollte, noch ein Bekenntnis zu dem einen Gott gegeben. ... Vielmehr stehen wir vor ersten Ansätzen zu einer Abstraktion, die hinter den verschiedenen Einzelgöttern die Gottheit als solche ahnt, aber nicht mit einem bestimmten Einzelgotte identifiziert.“

⁷ Pantheon babylonicum (1914) 53b.

⁸ Zur Geschichte der alttestam. Religion in ihrer universalen Bedeutung (1914) 19.

⁹ Vgl. *M. J. Lagrange*, Études sur les Religions Sémitiques ² (1905) 448.

¹⁰ Vgl. die Polemik der Propheten gegen die verschiedenen Lokalheiligtümer von Bethel, Dan, Beerseba usw., in denen man von Volks wegen sicher auch Jahwe unter den Erscheinungsformen der fremden Gottheiten verehrte.

stitue une infime exception dans le débordement du polythéisme chez tous les autres peuples de la même race. Pour tout le monde, les religions sémitiques sont aussi polythéistes que les autres“¹¹. Interessant ist, daß auch das A. T. selbst diese Berufung zum Monotheismus als etwas aus dem gewöhnlichen Rahmen des Semitischen Herausfallendes und damit als eine besondere Gnadentat der göttlichen Führung festgehalten hat, wenn es in dem auch sonst für die Auffassung der altisraelitischen Geschichte hochinteressanten Kapitel Jos 24 heißt: „Also spricht Jahwe, der Elohim Israels: Jenseits des Stromes saßen eure Väter von alters her, Terach, der Vater des Abraham und der Vater des Nachor, und pflegten anderen Elohim zu dienen. Da nahm ich euren Vater, den Abraham, von jenseits des Stromes und führte ihn durch das ganze Land Kanaan und machte zahlreich seinen Samen und gab ihm den Isaak“ (V 2. 3)¹².

2. Unsemitisch ist ebenso die Auffassung Jahwes als des Universalgottes aller Völker aller Zeiten. Wir wissen, welch gewaltige Kraft gerade diese Idee bei den großen Persönlichkeiten, besonders in den messianischen Endzeitschilderungen der Propheten angenommen hat. Ich verweise nur auf die Stelle Jes 2, 2—4 (= Mi 4, 1—5) von dem Völkerwallen nach Jerusalem, auf die Schilderungen des neuen Jerusalem im 2ten Teil des Jesaja (vgl. bes. c. 60) sowie auf Ps 87, wo der Sänger bereits die Bürgerlisten der ganzen Welt in Jerusalem aufliegen sieht, denn „Jedermann (Mann für Mann) ist dort geboren“ und „Jahwe wird zählen, wenn er die Völker verzeichnet: Dieser ist dort geboren“ (V 5a. 6). Daher auch die gewaltige Missionsidee des Jahwismus, welche die engen Schranken nationaler Hoffnung durchbricht, wie sie schon in den Verheißungsworten von Abraham sich kundgibt: „Ich aber werde dich zu einem großen Volke machen und werde dich segnen und werde deinen Namen groß machen, und du sollst Segen sein. Und ich werde segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen: und mit dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12, 2. 3)¹³. Das aber geht völlig über den Rahmen gemeinsemitischer Denkart hinaus. Denn gerade semitisches Axiom ist es, wie Friedrich *Delitzsch* mit Recht es verkündet hat: „Kein Volk ohne seinen Gott, aber auch kein Gott ohne sein

¹¹ *M.-J. Lagrange*, 1. c. 439; ähnlich auch *RB.*, *Nouv. Série* 13 (1916) 594.

¹² Vgl. dazu auch *Neh.* 9, 7. Selbst wenn die Worte „Terach, der Vater des Abraham und der Vater des Nachor“ späterer Zusatz sind, so gilt die Stelle doch von der weiteren Familie Abrahams. Auch für den Offenbarungsstandpunkt gelten übrigens die Bemerkungen von *Witold Paulus*, *Marduk Urtyp Christi?* (= *Orientalia* Nr. 29) 1928, 31: „Die Kirche hat ... nicht definiert, wie groß der Inhalt der Uroffenbarung war, noch ob sie sich unverändert im Laufe der Jahrhunderte erhalten hat. Die Berufung des auserwählten Volkes, welche ganz unvermittelt erfolgt, und der Propheten weist darauf hin, daß die Tradition durch göttliche Offenbarungen erneuert werden mußte, um vom Irrtum, der sich eingeschlichen hatte, befreit zu werden. Darum steht die Möglichkeit offen, daß vor Abraham der Monotheismus nicht unerschüttert blieb. Dies bezeugt die Heilige Schrift selbst in den Worten Josues ... (*Jos.* 24, 2).“

¹³ Ich werde auf diese Gedankenreihe in einem zweiten Aufsatz näher eingehen.

Land“¹⁴. Ja, mit dem Volke steht und fällt bei den Semiten sein Gott. Auch in der Bibel bricht dieser Gedanke bisweilen noch durch (vgl. Ri 11, 24; 1 Sa 26, 19; Jos 24, 19; Hos 9, 3; Am 7, 17). Und diesem semitischen Axiom sind auch alle anderen semitischen Völker naturgemäß treu geblieben. Zwar werden auch dort, in Babylon oder in Ägypten, die großen Götter als „die Herren des Himmels und der Erde, als „Richter der oberen und der unteren Welt“ gepriesen¹⁵. Aber dabei bleibt es auch. Sie haben niemals daraus die Konsequenz gezogen, daß nun etwa dieser Marduk oder Schamasch oder dieser Amon-Re auch zum Weltengott werden sollte, d. h. daß die anderen Völker ihn als ihren Gott anerkennen oder diese ihm etwa zugeführt werden sollten, wie es die endzeitlich-messianischen Hoffnungsreihen, mögen sie früher oder später entstanden, vor- oder nachexilisch sein, mit so großer Wärme und Hingabe aussprechen. Jene Texte sind lediglich Hymnen, dithyrambisch-momentane Erhebungen, religiöser Stil, der von jedem Gotte mit Macht ausgesagt werden kann. Jedes dieser Völker war zufrieden, wenn sein Gott mit ihm war. Israel allein, dieses kleine unscheinbare Volk gegenüber den Weltreichen von Akkad oder Ägypten, hat den kühnen Gedanken gefaßt, daß sein Gott der Weltengott sein werde, daß ihn anerkennen werden alle Völker der Erde¹⁶. Und Israels Religion allein ist so Zukunftsreligion — auch das ist ein Gedanke, der allen anderen orientalischen Völkern fremd ist. Der Reichsgottesgedanke mit seiner ganzen Vitalität und Durchschlagskraft ist allein in Israel geboren.

3. Unsemitisch und mit dem einzigartigen Gottesverhältnis in Israel zusammenhängend ist eine weitere Erscheinung der alttestam. Religionsgeschichte: nämlich die Tatsache des steten Abfalles des Volkes von seinem Gott. Denn auch hier steht Israel ganz im Gegensatze zu den anderen alt-orientalischen Völkern. Keinem von diesen ist es jemals auch nur eingefallen, von seinem Nationalgott abzufallen. Das wäre auch ganz gegen die Natur des Verhältnisses zu dem Gott, den sie sich selbst geschaffen hatten, gewesen. Wohl war es möglich, daß der eine oder andere Gott, der Gott einer bestimmten Stadt, wie bereits oben erwähnt wurde, zeitweilig zurücktrat und ein anderer Gott zum Modegott wurde, aber dabei wurde jener nicht absolut verlassen. Der einzige Fall, der hier angeführt werden könnte, die Einführung des neuen Sonnengottes Aton in Ägypten durch Amenophis IV. und die versuchte Ausmerzung aller anderen Götter war ja nichts anderes als eine Rückkehr zu dem alten angestammten Sonnengott Rê, nur unter anderem Namen, also erst recht ein Festhalten am Nationalgott gegenüber vermeintlichen späteren Eindringlingen in das

¹⁴ „Die große Täuschung“ I 39 f.

¹⁵ Für Babylonien vgl. z. B. *Br. Meissner*, Babylonien und Assyrien II (1925) 121.

¹⁶ Siehe dazu schon *E. Sellin*, Die alttestam. Religion im Rahmen der anderen altorientalischen Religionen (1908), S. 44; *N. Peters*, Die Religion des A. T. in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients (*Esser-Mausbach*, Religion, Christentum und Kirche I 1911), S. 767 f.; zum Ganzen meine Ausführungen in *Theol. u. Gl.* 1921, 132 ff.

ägyptische Pantheon. Israel allein, wie die Propheten sagen „hurt“ weg von seinem Gott Jahwe. Ja, man kann sagen, die ganze Geschichte des Volkes ist nichts anderes als ein steter Hang zu fremden Gottheiten und ein stetes Hinschielen zu anderen Göttern. Kein Geringerer als der Prophet Jeremia hat diese Ausnahmestellung Israels unter den semitischen Völkern gefühlt und hervorgehoben und es darob bitter gegeißelt, indem er die Worte an sein Volk richtete:

„Also spricht Jahwe:

Was fanden eure Väter Verkehrtes an mir,
Daß sie sich entfernten von mir
Und folgten dem Nichts und zunichte wurden?
Dabei aber nicht also dachten:
Wo ist Jahwe, der uns heraufgeführt aus dem Lande Ägypten,
Der uns geleitet in der Wüste, im Lande der Steppen und Gruben,
Durch dürres und finsternes Land,
Durch ein Land, das niemand durchzieht
Und kein Mensch darin wohnt:
Darum muß ich rechten mit euch, ist der Spruch Jahwes,
Und mit euren Kindeskindern werde ich streiten:
Ja, geht doch hinüber zu den Inseln der Kittäer und seht,
Schickt nach Kedar und merkt genau auf und schauet,
Ob (je) dergleichen geschehn ist?
Hat je ein Volk seinen Elohim umgetauscht,
Dabei sind's nicht mal Elohim —
Mein Volk jedoch hat seine Herrlichkeit umgetauscht
Gegen einen, der nichts vermag.
Erschauert, ihr Himmel, darob,
Entsetzt euch über die Maßen, ist der Spruch Jahwes.
Denn zwiefach Böses hat mein Volk getan:
Mich, den Quell des Wassers verließen sie,
Um Zisternen sich auszuhauen, brüchige Zisternen,
Die das Wasser nicht zu halten vermögen“ (c. 2, 5. 6. 9—12).

Ich meine, feiner und treffender hätte man diesen Gegensatz nicht herausarbeiten können. Ja, die Propheten gehen noch weiter. Sie stellen es direkt als unnatürlich hin, daß ein Volk seinen Gott verläßt, wie dies Israel immer tut. Wiederum ist es Jeremia, der dies in die treffenden Worte gefaßt hat:

„Vergißt denn eine Jungfrau ihres Schmuckes,
„Oder“ eine Braut ihres Gürtels?
Jedoch mein Volk hat meiner vergessen
Seit zahllosen Tagen“ (c. 2, 32).

Unvernünftige Tiere und selbst die Natur beschämen in den Augen der Propheten das Volk, denn jene folgen den Gesetzen des Schöpfers, Israel aber nicht.

Denn:

„Der Storch unter dem Himmel weiß ‚seine Zeit‘
Und Turteltaube und Schwalbe und Kraniche halten ein die Zeit ihrer
Rückkunft:
Aber mein Volk weiß nichts von den Rechtssatzungen Jahwes“ (Jer 8, 7).

Und

„Es kennt der Ochs seinen Besitzer,
Und der Esel die Krippe seines Herrn,
Israel aber ist ohne Einsicht,
Mein Volk ist ohne Verständnis“ (Jes 1, 3)¹⁷.

Der Grund dieses unsemitischen, ja unnatürlichen Verhaltens liegt eben in dem ganz Andern des Gottesverhältnisses in Israel. Dort bei den anderen Völkern sind es die Natur- und Volksgötter, die herausgewachsen waren aus dem Volksgeiste, seine Ideale verkörperten und seinen Interessen dienten: hier aber ist es der Gott Jahwe, der über dem Volke steht, der mit seinen Bundesforderungen an es herantritt und ihm als Aufgabe verkündet, daß es seinen hl. Willen erfülle. An den Baalen hätte das Volk wohl ebenso festgehalten, das waren Götter nach seinem Geschmack. Anders aber Jahwe¹⁸!

4. Ein weiterer Punkt, in welchem die alttestam. Religion ihre Überlegenheit kundgibt, ist das Fehlen jeder geschlechtlichen Differenzierung und des weiblichen Elementes im Göttlichen. Denn gerade die neueste Forschung hat gezeigt, wie ganz unsemitisch diese Tatsache ist. Bei den Ausgrabungen in Assur wurde ein Ischtartempel aus ältester Zeit gefunden, in welchem die Göttin Ischtar gar nicht als Gegenbild einer männlichen Gottheit, sondern primär und absolut als die Vertreterin des weiblichen Prinzips als solchen, als die „bella donna“ oder die „notre dame“ verehrt wurde. So sehr war dem Altorientalen das Bedürfnis angeboren, das Weibliche, das Fruchtbare und Gebärende zu ver-

¹⁷ Vgl. dazu auch noch Jer 18, 14. Der Text ist aber sehr schwierig.

¹⁸ Siehe in diesem Sinne auch *J. Hehn* in dieser Zeitschrift 2 (1925) 215. 218. Ferner auch *Th. Robinson*, *My Blood of the Covenant*, in *Marti-Festschrift* 1925, 233. Er sagt: „The relation between other nations and the objects of their worship was ... always natural. ... God and people living in the same territory and concerned with the tilling of the same soil would necessarily be associated. ... he belonged to his people and from the first and they to him. The bond was natural and original. With Israel this was not so ... Yahweh was not an original member of the Hebrew nation as a whole. It was a deliberate arrangement, consciously made by both parties. It involved a definite and determined choice by the God and an equally definite and determined acceptance by the people.“ Und p. 234: „Yahweh was independent of His people. No other god could dispense with his nation; Yahweh could afford even to let Israel be destroyed.“

ehren und zu vergöttlichen¹⁹. Und in den ältesten Göttergruppierungen, wo die oberste Göttertrias: Anu, Bel, Ea, genannt wird, erscheint als gleichberechtigt auch die weibliche Göttin Ninchursag²⁰. Weiterhin hatte dann jeder männliche Gott seine weibliche *πάρεδρα*. Auch die Zahl der Göttinnen wird im Laufe der Entwicklung immer größer. Allein die israelitische Religion hat die Kraft besessen, dieses altorientalische Prinzip von Jahwe fernzuhalten und jeglichen Kult von Göttinnen auszuschalten. Mit Recht hat man früher schon darauf hingewiesen, daß die hebr. Sprache nicht einmal ein Wort für Göttin besitzt²¹. Daß dieser Kult sich bisweilen auch in das Heiligtum Jahwes Eingang zu verschaffen suchte, wie 1. Kö 14, 24; 23, 7; Dt 23, 18 ersehen lassen, daß er ebenso in den kanaänischen Formen des Jahwekultes vertreten war und schließlich auch der Kult der Himmelsgöttin Ishtar Platz greifen konnte (Jer 44, 15 ff.), beweist nur, wie stark dieser Hang zur weiblichen Göttin im Volke war, und wie sehr umgekehrt die offizielle Religion über das gewöhnliche Maß des Semitischen hinausgeht²².

5. Auf die Bildlosigkeit der Verehrung Jahwes als spezifisch israelitische Eigenart habe ich früher schon hingewiesen²³. Auch hier haben die Ausgrabungen die gemeinsemitische Art nur bestätigt, auf der anderen Seite aber haben die Versuche, ein offizielles Jahwebild besonders in Gestalt eines Jungstieres nachzuweisen, noch mehr an Berechtigung verloren²⁴. Durch die Untersuchungen *H. Th. Obbinks* über „Jahwebilder“²⁵ ist die Frage der Bildlosigkeit in ein ganz neues Stadium getreten. *Obbink* hat m. E. überzeugend nachgewiesen, daß die Stelle Ex 20, 4 (u. Parallelen Dt 5, 8; 4, 15—24), die man bisher allgemein als Verbot von Jahwebildern aufgefaßt hat, in Wahrheit nach dem Zusammenhange von den in V. 3 bereits genannten „fremden Elohim“ gilt und

¹⁹ Siehe *W. Andrae*, *Mitteilungen der Deutschen Orientalischen Gesellschaft* 1921 Nr. 61 S. 18 f.; den Ausgrabungsbericht selbst bei *Andrae*, *Die archaischen Ischartempel in Assur* 1922.

²⁰ Siehe z. B. *CT*. VI, 5; bei *Gressmann*, *AOTB I* 2 S. 134 (Z. 5); ebenso in einem ass. Bericht: Keilschrifttexte aus Assur relig. Inh. (KAR) Heft I Nr. 4 Z. 54 (*AOTB I* 2 136). Hier steht die Göttin *Ninmach* neben *Anu*, *Ellil* u. *Ea*. Dazu auch *Br. Meissner*, *Bab. u. Ass.* II (1925) 11 f.

²¹ *A. Bertholet*, *Die Eigenart der alttestam. Religion* (1913), 23 f. Über den mißlungenen Versuch *H. Gressmanns*, wenigstens in der Lade Jahwes eine Jahwegöttin nachzuweisen, siehe meine Ausführungen in *Theol. u. Gl.* 1921 S. 135.

²² *H. Gressmann*, *ZAW.*, N. F. 1 (1924) 325 macht noch darauf aufmerksam, daß eben das Fehlen einer weiblichen Göttin zum Siegeszug der Ishtar beigetragen hat. Zum ganzen Fragekomplex (Fehlen der sexuellen Differenzierung) siehe bes. auch *J. Hempel*, *Der alttest. Gott, sein Gericht und sein Heil*, 59 ff.

²³ *Theol. u. Gl.* 1921, 135.

²⁴ Auf die Seite *H. Gressmanns*, *Die Lade Jahwes u. das Allerheiligste des salomon. Tempels* (1920) 23 ff., ist jetzt auch *S. Mowinckel*, *A quel moment le culte de Jahwé à Jérusalem est-il officiellement devenu un culte sans images?* in *Rev. d'histoire et de philol. religieuses* 9 (1929) 197 ff. getreten.

²⁵ *ZAW.*, N. F. 6 (1929) 264—274.

daß damit eben heidnische Kultobjekte (Götzenbilder von den Baalen) im Jahwekult gemeint sind, um diesen Jahwekult von vornherein von Gefährdung und Vermischung mit fremden Göttern zu bewahren. Weiter hat er an der Hand der übrigen Stellen, die bisher fast allgemein für das Vorkommen von Jahwebildern angeführt wurden, nachgewiesen, daß im A. T. solche Bilder von Jahwe tatsächlich niemals existiert haben, sondern daß es sich ebenso hier immer um andere Götterbilder handelt, durch die Jahwe eben mit den Baalen identifiziert wurde²⁶. Aber dann ist ja der Standpunkt des A. T. um so höher. Dann sind Jahwebilder m. E. von selbst ausgeschlossen. Die Reinheit und Höhe des Kultes Jahwes wäre durch Bilder wegen der steten Neigung zur Vermengung mit den Baalen in ständiger Gefahr gewesen. Tatsächlich hat man denn auch bisher keinerlei Jahwebilder gefunden.

6. Neuerdings hat man mit Recht auf eine Tatsache hingewiesen, welche „zu den allerwesentlichsten Prozessen der israelitischen Religionsentwicklung gehört“ und die somit wiederum weit über das Maß gemeinaltorientalischer Religion hinausragt: das ist die religiöse Überwindung von Zauberei und Magie im A. T.²⁷ Wie stark diese jene Religionen beherrschten, zeigt ein Blick in die Texte. Legionen von Zaubertexten sind auf uns gekommen, magische Künste und Beschwörungen waren zu einer förmlichen komplizierten Wissenschaft geworden²⁸. Selbst überall da, bemerkt M. Jastrow mit Recht²⁹, wo die religiöse Empfindung in Hymnen und Gebeten ihren reinsten und höchsten Ausdruck fand, sind starke magische Elemente zu treffen. Und hier läßt sich auch keinerlei Entwicklung zu einer höheren Auffassung oder gar Überwindung der Dinge sehen, im Gegenteil, noch in spätester Zeit werden uralte Texte in nicht mehr verstandener Sprache (sumerisch) gesammelt und überliefert und mit Linearübersetzungen versehen, und je älter der Text ist, um so wirksamer wird er angesehen. Dagegen hat die Jahwereligion bereits im 2. Gebot des Dekalogs wie besonders in den weiteren Gesetzestexten (Ex 22, 17; Dt 18, 10 ff.) den Kampf

²⁶ In einem Punkte sind die Ausführungen *H. T. Obbinks* sicher zu berichtigen, nämlich daß man in 1. Kö 12, 28 (cf. Ex 32, 4) den Jungstier jeweils nur als das Piedestal des darauf unsichtbar gedachten Gottes aufzufassen habe, so daß man, gleich wie bei Hadad-Ramman, das Piedestal behandelte, als wäre es der Gott selbst, so daß man es küßte (Hos 13, 2) (ZAW. 1929, 269). Der Gott wurde vielmehr auch selbst als Stier dargestellt und so verehrt; siehe die Kultszene aus Üjü, bei Ed. Meyer, *Reich u. Kultur der Chetiter* (1914) Fig. 61. In diesem Sinne jetzt auch *O. Eissfeldt*, *Der Gott Bethel* (Archiv f. Religionswiss. 28 [1930] 1 ff.) S. 14 f. Anm. 1.

²⁷ Siehe *Joh. Hempel*, *Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges. N. F. 4* (1925) 78 ff.; derselbe, „Gott u. Mensch im A. T.“ (1926) 96¹. 162 ff. 216; *W. Eichrodt*, *Ist die alt-israelit. Nationalreligion Offenbarungsreligion?* (1925) 17 f.

²⁸ Siehe *Br. Meissner*, *Babylonien u. Assyrien II* (1925) 199 ff. 242 ff.; die Texte bei *M. Jastrow*, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens II* (1912) 1. Hälfte 138 ff. bis Schluß, sowie die gesamte 2. Hälfte; dann *Fr. Nötscher*, *Haus- u. Stadtomina der Serie: šumma alu ina mēlê šakin* = *Orientalia* Nr. 21 (1928) u. Nr. 39—42; dazu auch *Meissner-Festschrift*, *Alt-orientalische Studien I* (1928) 132—148.

²⁹ *A. a. O.* II 138.

energisch aufgenommen. Die geschichtlichen Bücher zeigen ebenso ein ständiges Ringen gegen diese Übungen, die offenbar auch im israelitischen Volke unausrottbar lebten (vgl. die 'Obôt und Jidd'ônîm, Lev 19, 31; 20, 6. 27; Dt 18, 10. 11 usw.; dann noch 2 Kö 21, 6; 23, 24; 1. Sa 28, 3 und dazu bes. *H. Schmidt* זיך, in der Martifestschrift [1925] 253—261)³⁰. Alle Macht ist auf Jahwe konzentriert, Segen und Fluch und Krankheit und Tod sind seinem Willen untergeordnet. Auch das A. T. selbst hat übrigens dieses „Übersemitische“ klar gesehen und es als Vorzug Israels gewertet, daß „kein Bannspruch bei Jakob und keine Zauberei statt hat bei Israel“, sondern daß es Jahwes Willen zur rechten Zeit mitgeteilt bekommt (Nu 23, 23).

Und dieser Stolz des A. T., das haben unsere Darlegungen gezeigt, ist in allem berechtigt. Was der Psalmist in anderer, mehr materieller Hinsicht sagt, können wir auf die geistige Entwicklung Israels anwenden:

„Wohl dem Volke, dem es also ergeht!

Wohl dem Volke, dessen Gott Jahwe ist“ (Ps 144 [143] 15).

Das A. T. hat tatsächlich gerade bei allem Verwachsensein mit dem altorientalischen Mutterboden und bei allem Verstricktsein mit dem gemeinsemitischen Denken in den religiösen Grundlagen seine eigene über alles Semitische hinausgehende, ja diesem oft direkt entgegengesetzte Entwicklung genommen und religiöse Geistesgüter geschaffen, welche noch heute die höchsten Werte der Menschheit bilden. Das ist empirische Tatsache. Daß aber dabei eben auch besondere Kräfte am Werk gewesen sein müssen, welche dieser Entwicklung jedesmal die andere Richtung gegeben haben, hat der Psalmist in der angeführten Stelle bereits in aller Kürze, aber treffend angegeben³¹.

³⁰ Der Versuch *S. Mowinckels*, die „pō'alê 'āwen“ in den Bittpsalmen als „Zauberer“ zu deuten, die durch geheime Praktiken den Beter krank und unglücklich gemacht hätten (Psalmstudien I 1921), dürfte wohl auf das rechte Maß zurückgeführt sein; siehe schon *J. Hempel*, Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 1925, 82 ff.; dazu auch *G. Marschall*, Die „Gottlosen“ des ersten Psalmenbuches (1930).

³¹ Diese tiefsten Triebkräfte israelitischer Religionsentwicklung aufzuzeigen, soll der Gegenstand einer besonderen, in der nächsten Nummer *dieser* Zeitschrift folgenden Untersuchung sein.

Friedrich Nietzsche in der geistigen Lage der Gegenwart II.

Von Universitätsprofessor D. Dr. Theodor Steinbüchel in Gießen.

IV.*

Im Menschen und seinem Diesseitsleben zwischen Geburt und Tod allein sucht Nietzsche seinen: den dionysischen Gott. Er findet nicht, wie der christliche Glaube und die christliche Idee vom Menschen, den Menschen in Gott. Mit dieser Auffassung erlebt Nietzsche heute eine Vollendung im Kreis um *Stefan George*⁴⁹. Hier wurde herrschende Idee die Leib- und Menschvergottung: der zu herrscherlicher Gestalt den Menschen gestaltende Gott im Menschen.

Mit Nietzsche weiß *George* um das sich stets verjüngende „Leben“ und die Starre der „Ideale“, mit *Klages* um „Rausch und Begnadung“ und die „rationale Verknöcherung unserer Bildung und Lebensführung“. Aber dem dionysischen Nietzsche, wie ihn *Klages* verehrt, tritt bei *George* der Nietzsche der Formung und Zucht, der „Selbsttreue, des geistigen Stolzes und des hohen Ahnens“ entgegen, der nach eigenem Wort (IV, 129) um „Maß und Mitte“ wußte als um „zwei ganz hohe Dinge“, von denen man am besten nie redet. Der apollinische Nietzsche siegt bei *George* über den dionysischen. Aber darum wird er nicht „vergeistigt“. Wie vielmehr bei ihm selbst Apollo und Dionysos dem einen Lebensgrund entsteigen, so ist die Leib- und Triebssphäre auch in *Georges* Menschbild aufgenommen, doch das Dionysische wird geläutert, emporgezogen und der herrscherlichen Formkraft unterstellt, so daß Leib und Geist eine lebendige Einheit bilden, der Geist durch den Leib wirkt und der Leib selbst geformt und gestaltet ist von dem „Gott“. Dieser Gott ist kein Dämon mehr, sondern die Wirkkraft alles Hohen und Großen im Menschen. Sein Wirken ist nicht Erstarrung, sondern Erhöhung — ganz anders als der *Klages*sche „Geist“, die lebens-tötende Macht, anders auch als der Gott Nietzsches, sofern in späterer Zeit das Dämonisch-Dionysische in ihm überbetont wird. Daß *Georges* und *Klages* Wege, die einst sich begegnet waren, sich scheiden mußten, ist schon aus dieser Gegensätzlichkeit ersichtlich. Was hätte der Dichter der hohen Zucht des Herr-

* Vgl. I—III in dieser Zeitschrift 1930, 281 ff

⁴⁹ Auf die Herausstellung nur des Ideenmäßigen im *George*-Kreis kommt es im folgenden, dem Sinn der Arbeit entsprechend, an und auch auf dieses nur in beabsichtigter Beschränkung auf seine Beziehung zu Nietzsches Welt. Über *George* als Dichter und künstlerischen Gestalter seiner Idee wird hier kein Urteil gefällt. Für die Deutung *Georges* kommt jetzt vor allem *Friedrich Wolters*' *George*-Bild in Betracht, das man, als bisher letzte Frucht des Kreises und intimster Kenntnis wie verehrender Liebe entsprungen, als „authentisch“ ansprechen darf: *Friedr. Wolters*, *Stefan George und die Blätter für die Kunst*. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin 1930.

schens mit der chthonischen Erdseele zu tun? Was die Klage über den Sieg des Geistes mit der Freude an dem Menschen, „in dem der liebende Gott selbst sich im Menschen vollendet“ und „verleiblicht“? Wie kann der Aristokratismus *Georges*, der in dem einen Maximin das „einmal Leib gewordene Göttliche“, Hellas' „Herz des Lebens“ und der Gotik „Geheimnis der Seele“ plastisch vor sich gesehen, mit dem Verehrer dionysischen Allebens zusammengehen? *George* setzte gegen den „schwebenden ungestalten Zauber“ der „Kosmiker“ „die klaren Gesetze und Kräfte des griechischen Leibes, der Danteschen Welt, des Goetheschen Lebens . . ., gegen den urzeitlichen Derwisch und Beschwörer den Gestalter und Schöpfer“. Er vereint „Herrn und Sänftiger, Eros und Dionysos in einem Bilde“, ohne doch „diese antiken Gottdämonen“ wiederzuberufen, da er „ewige Formen und Eigenschaften“ des Menschseins zeigen will, die in „unserer Menschheit“ sich nach Wirklichkeit sehnen und sie gestalten sollen. Er will den heldischen Menschen in plastisch gestalteter Leib-Geist-Schönheit, den agonalen Menschen Nietzsches in beherrschter, gottdurchwirkter Leibgestalt. Aber er löst ihn vom historischen Christentum und Griechentum, er will den „ewigen Menschen“⁵⁰.

Doch in diesem Menschbild überwiegt ohne Zweifel wie in Nietzsches schöner Menschgestalt der griechische Zug. Nietzsche hatte darum „die griechische Moralität als die höchste bisherige“ gewertet, weil sie „den leiblichen Ausdruck auf das Höchste bisher gebracht hat“ (WW. XIV, 91). Wohl ist *Georges* Blick nicht auf den griechischen Menschen allein gerichtet, aber der griechische Gedanke: „der Leib das Sinnbild der Vergänglichkeit, der Leib sei der Gott“ ist für ihn „weitaus der schöpferischste und unausdenkbarste, weitaus der kühnste und menschenwürdigste, dem an Erhabenheit jeder andere und sogar der christliche nachstehen muß“. Nietzsches Verdiesseitigung des Göttlichen, seine Idee von dem gottgestalteten Menschen, in dem Trieb und Geistigkeit sich einigen, ist von *George* weitergeführt im verehrenden Hinblick auf jenes hellenische Menschtum, das nicht in einem Jenseits, sondern „hier“ Rundung und Maß, Würde und auch „Seligkeit“ findet⁵¹.

Näherhin ist es Platon, der von *George* und seinen Jüngern als der Meister verehrt wird, der diesem Menschen diesseitiger Leib-Geist-Vollendung den vollendetsten Ausdruck gegeben hat. Um ihn hat sich der engere und weitere *George*-Kreis⁵² darum immer wieder bemüht bei *Kurt Hildebrandt*, *Heinrich*

⁵⁰ Als Unterlage dieser Zeichnung des *Georges*chen Menschbildes diene: *Friedr. Wolters*, *George*, 258—274, 314, 319, 326, 334, und *Friedr. Wolters*, *Herrschaft und Dienst*³. Berlin 1923. 40.

⁵¹ *Wolters*, *George*, 366, 368.

⁵² Vgl. *Kurt Hildebrandt*, *Das neue Platon-Bild*. Blätter für Deutsche Philosophie IV, 1930, 190—202. *Wolters*, *George*, 482 ff., 487. Dazu die nicht dem *George*-Kreis entstammenden Studien von Franz Jos. Brecht, *Platon und der George-Kreis*. Leipzig 1929, und J. B. Schoenemann, *Stefan George*, verdeutlicht durch Singers *Platon*. Philosophisches Jahrbuch 42, 1929, 323—341.

Friedemann, Edgar Salin, Karl Reinhardt, Kurt Singer und auch — in einem Vergleich *Georges* mit Platon — *Friedrich Gundolf*⁵³. Ist das aber nicht eine Gegenstellung gegen Nietzsche, dem Platon mit Sokrates als der Verderber des von ihm geschätzten und entdeckten dionysischen Griechentums galt? Es ist Nietzsches kämpferische Stellung gegen das Christentum gewesen, die ihn zugleich auch zu einer Platonauffassung nicht vordringen ließ, wie sie in *Georges* Gefolge erarbeitet wurde. Seine „Hybris“, in der er Empedokles, „das höchste Bild antiker Hybris“, gegen Platon stellte, ließ ihn das „Ewige in den Erscheinungen“, das Platon kannte und Empedokles verkannte, übersehen. Zu solch Ewigem gehört für George auch die christliche Form des Menschseins, sofern sie nicht Diesseitsverachtung, sondern Diesseitsgestaltung durch den göttlichen Geist sein will. Da Nietzsche aber dem Dämon Dionysos zuletzt die entscheidende Rolle gab und ihn gegen die Formkraft des christlichen Geistes setzte, so mußte er Platon als den Lehrer von der Durchgottung des Leibes verkennen, zumal er bei ihm nicht die eigene Hybris fand, die den erschauten Übermenschen selbst zum dämonischen Gott machte — ein „Frevel“, in dem er seine eigenen „fruchtbarsten Gedanken, die Vergottung des Menschen, die Vergottung des Leibes“ verlor⁵⁴.

In diesem Platonbild des George-Kreises liegt also ein Ja und ein Nein zu Nietzsche.

Ein Ja: denn Platon will, was George und die Seinen wollen und was auch Nietzsche wollte: Verleiblichung „Gottes“ im Menschen, Verdiesseitigung dieses Gottes der reinen Immanenz. „Bildner zur Erschaffung schöner Menschen“ und „groß genug“ zu werden, um das bisher verachtete Leibliche „zu vergolden, um den Leib als das Höhere zu begreifen — das ist die Zukunft der Moral“ für Nietzsche, deren oberste Forderung die der „Ehrfurcht“ ist nicht mehr nur vor „der Natur“, sondern die Ehrfurcht „bei der Betrachtung des Leibes“, der „vergöttlicht“ werden soll (WW. XIII, 165 ff. und X [Taschenausg.], 216). In Platons Eros sieht man den gleichen „doppelten Willen zur Verleiblichung und Vergottung“ wie in Nietzsche, und auch darin muß sich die Gleichung Platon-Nietzsche ergeben, daß beide die Gegner aller „Jenseits-Süchtigen“ werden müssen. Die Gegenstellung Nietzsches gegen ein nur negativ-asketisches, leibverachtendes Christentum sieht man in Platon vorweggenommen und in George von neuem aufgegriffen. Es ist eine Linie: Platon-Nietzsche-George: So fern Platon „dem unantiken Heidentum ist, das, aus dem Gegensatz gegen ein entartetes Christen-

⁵³ *Friedr. Gundolf*, *George*. Berlin 1920. 204 ff., 243.

⁵⁴ Vgl. *Kurt Hildebrandt*, Nietzsche als Richter: sein Schicksal, in: *E. Gundolf* u. *K. Hildebrandt*, Nietzsche als Richter unsrer Zeit. Breslau 1923. 82—91. *Kurt Hildebrandt*, Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert. Breslau 1924. 495 ff. Über das sachlich-geschichtliche Verhältnis von Platon und Nietzsche in eingehender analytischer Vergleichung: *Kurt Hildebrandt*, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon. Dresden 1922.

tum geboren, sich im Reich seiner nackten Sinne tiermäßig behaglich streckt und bewegt, so fern ist er den Lästern des Leibes und den Himmelsflüchtigen aus Armut und Ekel“. „In diesem und jenem Leben ist seine Sehnsucht“ die Gottgleichheit, nicht die Flucht des Lebens⁵⁵. In dieser Platonschau des jüngsten Platonikers des Kreises, *Kurt Singer*, erfüllt sich, was das erste größere Platonwerk, das unter Georges Inspiration entstand: *Heinrich Friedemanns* „Platon, seine Gestalt“, gesehen: das kultische Moment in jener platonisch-georgischen Welt- und Geschichtsschau, für die „der Weltsinn nur im Sein des Menschen“ gegeben ist, und für die „nichts ist, was nicht vom geistigen Herrscher gesetzt wäre“. Das platonische Ἀγαθόν wird zum „Edlen“, das das Καλόν, das Schöne in seiner Verleiblichung, seiner kosmischen Seinsgeformtheit mitumfängt. Das Höchste, die Idee, kann „nicht im Leeren haften, es erfüllt den Leib Gottes“⁵⁶. So geht diese Platondeutung die Wege, die ihr George gewiesen hatte: „auf Winckelmanns, Hölderlins und Nietzsches Wegen“, in der Verehrung eines Griechentums, das die „rationelle Vordeutung“ des das Griechenbild verfälschenden Neuhumanismus des letzten Jahrhunderts abweist und „in unbefangener Ehrfurcht mit verwandtem Atem“ das wirkliche Bild des hellenischen Menschseins nachzeichnet und als zu lebendes Ideal auch vorzeichnet⁵⁷. Darin aber birgt sich eine bewußte Antithesis; dem christlichen: „Gott ist ein Geist“ wird das griechische: „Der Leib ist Gott“ entgegengestellt⁵⁸ im Geiste des agonalen Hellenen Nietzsches (vgl. X, 216.). In dieser Vollendung und dieser Läuterung eines platonisch geschauten Nietzsche von dionysischer Dämonie und in dem Hinweis Georges auf einen durch Nietzsche gesehenen Platon verehren die Jünger eine Tat, die in dunklen Andeutungen „den Dichter“ — Stefan George — über das Christentum stellt: An Christus, „dem Gott aber, der die heilende Nacht über fiebernde und erschöpfte Menschen, leergewordene und ermüdende Götter bringt, war es nicht, das Bildnis aufzurichten, das im hellen Tage gestaltige Richte sein soll. Sein Reich entnimmt dem platonischen, was es zur Sänftigung und Reinigung des Menschen und Durchseelung der Welt bedurfte.“ Die im Kosmos gestaltend wirkende, im hohen Menschen verleibte platonische „Idee selber mußte in der allgemeinen Nacht den Schlaf der Götter teilen, bis der Ruf des Dichters die Schlummernden wiedererweckte und das verschüttete

⁵⁵ Vgl. *Kurt Singer*, Platon, der Gründer. München 1927. 84, 86, 149, 159.

⁵⁶ *Heinrich Friedemann*, Platon, seine Gestalt. Berlin 1914. 32, 47. *Friedemann* (über ihn: *Wolters*, George, 431 f.), der in seiner Philosophie von Natorp ausging und durch *George* zu seiner Platondeutung kam, fand bei seinem Lehrer (*Natorp*, Platons Ideenlehre². Leipzig 1921. 509 ff.) nicht nur Ablehnung der „kultischen“ Deutung Platons, sondern die Bestätigung, daß er „mit gutem Grunde“ von *Natorps* eigener transzendental-logischer Deutung der Idee als Hypothese möglicher Erfahrung, also von der Kantianisierung Platons nicht befriedigt sei, wenn auch Natorp die anthropozentrisch-pädagogische Deutung der Verleiblichung der Idee nicht anerkennen konnte.

⁵⁷ *Wolters*, George, 431; vgl. *Singer*, Platon, 84.

⁵⁸ *Wolters*, a. a. O. 428 f.

und vergessene Weltgeheimnis (von dieser Idee) in Sehersprüchen von neuem künden durfte⁵⁹.“ In diesem Nein zu einem der Leibvergottung widerstrebenden, als Leibverachtung und Weltflucht verstandenen Christentum lebt Nietzsche durch George und seine Jünger in der Gegenwart fort. Und auch hier erhellt sich die Situation der Zeit blitzartig: ein neu-hellenisches Menschideal stellt sich als erzieherisches Zeitbild gegen ein christliches, in dem man, wie Nietzsche selbst, nur negativen Verzicht, nicht die Hoheit auch des Leibes als Gottes Schöpfung finden kann.

Aber dieses Ja zu Nietzsche schließt doch auch ein Nein zu Nietzsches kämpferischem Antichristentum ein. Dem Christentum, das Nietzsche einzig sah und dem er sein Mensch- und Gottbild entgegensetzte, wird von allen, die seinen und Georges Vorwurf gegen das welt- und leibentsagende Christentum zustimmen⁶⁰, das schönere und menschlichere Hellas entgegengehalten. Wenn George von der lauten Antichristlichkeit Nietzsches weit entfernt ist, so nicht deshalb allein, weil seiner aristokratischen Distanziertheit solcher Kampf widerstrebt, auch nicht allein deshalb, weil er den Dämon Dionysos in Zucht und geistiger Formung gebändigt hält, nicht deshalb, weil er schon einen weiteren und kühleren Abstand gegen das Christliche genommen hätte als Nietzsche, was ja nur eine größere Antichristlichkeit verraten würde, sondern weil er neben der Welt- und Leibentwertung auch ein Hohes und Großes im Christentum gefunden hat: eine Form adligen Menschseins, auf die das Menschtum nicht verzichten kann und, um der Gefahr der Verarmung und der Verkennung des Reichtums des im Menschen seine Gestalt suchenden Gottes willen, nicht verzichten darf. Georges Stellung zum Christentum ist weder eine kämpferische noch eine hassende. Lehnte er mit Nietzsche die christliche Leib-Seele-Trennung ab, weil für ihn damit eine Entwertung der irdisch-leiblichen Sphäre des Menschseins und eine Zweiweltenlehre gegeben war, die die höhere und größere Welt nie in eine untrennbare Verbindung mit der niederen und geringeren Welt bringen konnte, wandte er sich der „ihm tief verwandten Art“ der hellenischen Menschvergottung zu, so übersah er, im Gegensatz zu Nietzsches alleiniger Würdigung des Hellenischen, dennoch nicht, daß Christus ebensowenig zu „ersetzen“ sei wie Platon⁶¹. Der positivistische Entwicklungsgedanke hat in Georges Geschichtsbild ebensowenig Raum wie der tiefere idealistische des Hegelschen und Nach-

⁵⁹ *Singer*, a. a. O. 122.

⁶⁰ So etwa *Singer*, a. a. O. 122; *Hildebrandt*, Nietzsche als Richter, 81; *Walter F. Otto*, Der Geist der Antike und die christliche Welt. Bonn 1923. Auch *W. F. Otto*, Die Götter Griechenlands, das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Bonn 1929, bekundet durchgängig diese Liebe zu der mit keiner anderen Religion vergleichbaren Religion des „geistreichsten Volkes“, „die dem Reichtum und der Tiefe des Daseins, nicht seinen Sorgen und Sehnsüchtigen entstiegen ist“ (S. 370 f.), also nicht dem „Jenseitssüchtigen“, das Nietzsche und George im Christentum fanden.

⁶¹ Vgl. *Wolters*, a. a. O. 366, 432.

hegelschen Historismus — auch hier in Gegensatz zu Nietzsche. Denn Nietzsches zeitweilige Begeisterung für die „Wissenschaft“ seiner positivistischen Epoche sah in der „Entwicklung“, wie im „Werden“ überhaupt, eine urdeutsch empfundene Kategorie, er glaubte in ihr seinen, allem „Sein“ entgegenstehenden Dynamismus bergen zu können, ja, er wählte, in größter Verkennung freilich der tiefen metaphysischen Unterschiede des naturalistischen und des idealistischen Entwicklungsbegriffs, hier Darwin, den später für die Übermensch-Lehre entschieden abgelehnten (z. B. IX, 475 ff., 501 ff.), selbst mit dem sonst verpönten Hegel eins (VI, 326 f., IX, 403). Das Geschichtsbild des George-Kreises dagegen ist der positivistischen und historistischen Versuchung der Zeit nicht unterlegen. Es kennt nicht einander bedingende Reihen und Stufen, von denen die folgende der vorhergehenden das Eigensein und den ‚steten‘, in sich selbst ruhenden Sinn raubt. Darum löst hier nicht eine Gestalt die andere ab, sondern jede ist „Zeugung und Geburt aus Lebensgrund und Lebensmitte“: „Cäsar wie Christos“, Griechentum wie Christentum, „und sehr unfrohm schiene es uns zu sein, Notwendigkeit und Freiheit dort zu trennen, wo sie geheimen Fugs ineinandergebunden sind, wie in allem göttlichen Geschehen⁶².“ Das Christentum kann daher auch positiv gewertet werden. Aber dann geschieht es um den Preis seiner Platonisierung im Sinne des Georgischen Platonismus. Dann wird der Leib „Tempel des Heiligen Geistes“ in Überwindung der christlichen „Verzichts- und Jenseitsgewalten“, in Aufnahme der griechischen Gottinkarnation im schönen, leiblich-seelisch vollendeten Menschen. Und in solcher Einung von Antike und Christentum sieht man die Erfüllung der Sehnsucht und des Ringens der Jahrhunderte nach der Leib-Gott-Einung in der heldisch-adeligen Menschheitsgestalt. *George* erfüllt, was Friedrich II., der Staufer, Dante, Ekkehart, die Renaissance, Goethe und auch Nietzsche ersehnten⁶³. Auch Nietzsche hatte ja in einer seiner spätesten und dunkelsten Visionen ein Ähnliches erschaut wie *George*: die Synthese der antiken Macht und der christlichen Liebe: „Der römische Cäsar mit Christi Seele!“ (X, 181).

Aber ein so mit *George*, Platon und Nietzsche erschauter Gott ist nicht der christliche: der welterhabene und doch weltnahe Herr und Vater, dessen Heiliger Geist nicht die Schönheit des Leibes sich zum Ziele seiner gnadenvollen Herablassung macht. Er sendet seinen Sohn zu den seelisch und körperlich Leidenden, zu den Verachteten und Verstoßenen. Diese Synthese mag von einem idealistisch-pantheistischen Gott wissen, von der Sünde des Menschen und der Gnade Gottes, dem Wunder christlicher Heilsbotschaft, weiß sie nichts. Sie weiß ebensowenig von der Gottgemeinschaft des Menschen in herablassender Gnade Gottes und doch steter Distanz der „Kreatur“ wie von der Erwählung gerade der „Kleinen“ und der „Kinder“ durch den „Vater“.

⁶² Singer, a. a. O. 254.

⁶³ Vgl. *Wolters*, a. a. O. 319 f., 367 ff.

Der „Supranaturalismus“⁶⁴ des Georgeschen Platon und *Georges* selbst hat fraglos dem Naturalismus der Zeit gegenüber das hohe Verdienst, auf das hingewiesen zu haben, was mehr ist als „Natur“, aber zu der Übernatur Gottes reicht er nicht hinauf und die Verbindung des Georgeschen Platon mit Christus wie auch die Entgegensetzung „platonischer“ Leibvergottung und „christlicher“ Leibverachtung ist — wie *Brecht*⁶⁵ in tieferem Einblick in die Grundhaltung des Christentums zu Gott, als er dem Mensch-Gott-Kult des George-Kreises möglich ist, gesehen hat — das „groteske Mißverständnis alles Zentralchristlichen“ in den Platonbüchern der „nuova scienza“ Georges und der Seinen. Solches Mißverständnis liegt jedoch zutiefst in dem unchristlichen Gottesbegriff Georges begründet, der die „qualitative Transzendenz“ (*Kierkegaard*) Gottes preisgegeben hat zugunsten des Gottes nur in den hohen Menschgestalten, wie sie *Georges* aristokratische Geschichtsbetrachtung sieht. Dieser Gott lebt nicht einmal „pan“-theistisch in allen Menschen und Zeiten. Er gestaltet nur in den Herrscher- und Führergestalten der Geschichte sein eigenes Wesen und vergottet deren Leib-Geist-Gestalten, denen deshalb die Herrschaft und der Dienst gebührt, wie ja auch Nietzsches Übermensch immer nur die „großen Einzelnen“ sind, die zum Herrschen über andere bestimmt sind, doch auch in „schenkender Tugend“ gütig werden wollen. Das andere aber ist nach Georges eigenem Gottbekenntnis⁶⁶ „unfaßbar, wie ein Gott sein soll, wo der Mensch nichts ist und ihn weder glaubt noch darstellt“. So allein kann ein hellenisch-heroischer Humanismus von einem Gotte reden, der nur im Menschen sich darstellen kann. Wenn mit Nietzsche (VII, 13) der Übermensch, mit George der Gott darstellende Mensch der Sinn der Erde ist, nicht mehr Gott selbst als ihr Schöpfer und Lenker, dann ist der Mensch das Absolute und Gott nichts als die den heroischen Menschen formende, durch seine Leib-Geistigkeit lebende und wirkende Macht. „Ob die ewigen Mächte außer der Menschenwelt noch Gesicht und Erscheinung haben, kann niemand wissen.“ Aber daran ist der Humanist im Gegensatz zu dem von Gottes absoluter Hoheit ergriffenen Christen auch desinteressiert: „Das geht auch mich nichts an, da ich Mensch bin und für Menschen zu sorgen habe.“

Dieser aristokratisch-heroische Humanismus ist George wie Nietzsche in der Wehr gegen die bürgerlichen Ideale des neunzehnten Jahrhunderts erwachsen und in der Hinwendung zu dem größeren griechischen Menschtyp. Georges weiterer Blick schaut die hohen Gestalten der Geschichte, und er hätte nie einen Menschtyp in dem Sinne vergottet, daß er in ihm Gottes Reichtum sich hätte erschöpfen lassen. Nietzsche sieht nur Dionysos in seiner Zweiheit

⁶⁴ Mit *Paul Ludw. Landsberg*, *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, Bonn 1923, 35, sieht auch *Franz Jos. Brecht*, a. a. O. 76—84, daß Georgescher und christlicher „Supranaturalismus“ „abgrundtief verschieden“ sind.

⁶⁵ *Brecht*, a. a. O. 75.

⁶⁶ Bei *Wolters*, a. a. O. 315.

des Dämonischen und Halkyonischen, des Zerstörerischen, des Rätselhaften, des Leidens und des Heiter-Gütigen. Und er macht schließlich Zarathustra, der zuerst doch nur hatte Kündler eines Kommenden sein wollen, an dem auch nur zu zerbrechen er nicht würdig war (VII, 216), zu dem dionysischen Gott selbst, der in alle Abgründe noch sein segnendes Jasagen trägt (XI, 355 ff.). Als „Kämpfer“ gegen die Sathheit seines Jahrhunderts hat im George-Kreis *Kurt Hildebrandt* Nietzsche als den Kündler eines neuen Gottes und eines neuen Menschen hingestellt, als „Richter“ konnte er ihn mit *Ernst Gundolf* daher aufrufen⁶⁷. Als einen „Meister“, beseelt von „Erbarmen und Ekel“ ob einer zucht- und herrschaftslos gewordenen Zeit mit ihrer „knechtigen Gleichheit und leeren Freiheit“, mußte *Friedrich Wolters*⁶⁸ Nietzsche empfinden, und der nach ihm kommende „Meister“ selbst feierte ihn als den richtenden Gestalter, durch dessen Tat sich scheiden die Zeiten und die Menschen:

Einer stand auf, der scharf wie blitz und stahl
Die klüfte aufriß und die lager schied
Ein Drüben schuf durch Umkehr eures Hier.

Nietzsches große Verachtung der „letzten Menschen“ (VII, 9 ff.) des Jahrhunderts, die Warnung und Mahnung auch noch an seine „höheren Menschen“ (VII, 417 ff.) findet sich auch in Georges Zeitkritik, namentlich im ‚Siebenten Ring‘ und im ‚Stern des Bundes‘. Es gibt kein Ideal der Zeit, das Nietzsche nicht entlarvt und zum Idol vernichtet hätte: Die Kunst — sie wurde in Richard Wagner dekadent. Die Religion der Zeit — sie entmenschte den Menschen und nahm ihm das Heldisch-Starke in einer Moral für Sklaven und Herdentiere. Die Wissenschaft — ihr „Sokratismus“ vernichtete den das Leben allein bergenden Mythos (I, 192. 196), sie „entzauberte“ die Welt, wie *Max Weber* später Nietzsche übersetzte; auch ihre aufgeklärt-positivistische, unchristlich sich gebärdende Vernunft stand noch im uneingestandenem Dienst am asketischen Ideal, ihre „unfruchtbaren“ Gelehrten „haben kalte vertrocknete Augen, vor ihnen liegt jeder Vogel entfедert“ (VII, 422), sie besorgen die Verarmung des Lebens, aber Werte schaffen können sie nicht (VIII, 427 ff.). Nietzsche negiert weiter den modernen Groß- und Machtstaat — denn er hat jede Individualität in seiner „ungeheueren Maschine“ überwältigt, und die „uniformierte Staatskultur“, die sich gern von Hegels Staatsvergöttlichung ihr Recht bestätigen ließ, schrieb jedem Menschen sein Maß vor, wie es die katholische Kirche, „die älteste aller Staatsformen in Europa“, heute am besten zeigt (X, 2; I, 342 ff.; WW. XIII, 196). Nietzsche haßte die Gleichheitsdemokratie mit ihrem Utilitarismus einer humanitären Allwohlfahrt — denn sie bewirkt eine „Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen“ (X, 325 f.); sie zeugt den Sozialismus,

⁶⁷ S. oben Anm. 54.

⁶⁸ *Wolters*, Herrschaft und Dienst, 55.

diese „zu Ende gedachte Herdentier-Moral“, „das tölpelhafte Mißverständnis jenes christlichen Moral-Ideals“ (WW. XIV, 68; IX [Taschenausg.], 254), das die dionysische Notwendigkeit erkennt, daß „zum Wesen einer Kultur das Sklaventum gehöre“ (I, 211). Nietzsches Kampf gilt nicht zuletzt der liberal-optimistischen bürgerlichen Fortschrittsidee — denn sie gibt dem satten Bildungsphilisterium jenen Scheinbegriff der „Entwicklung“, den „eigentlich deutschen Fund und Wurf im großen Reich philosophischer Formeln: ein negierender Begriff, der, im Bunde mit deutschem Bier und deutscher Musik, daran arbeitet, ganz Europa zu verdeutschen“ (VIII, 210).

Ein Jahrzehnt nach Nietzsches Tod ist diese Zeitkritik durchgedrungen. Überall in der heutigen Kulturlage ist diese allvernichtende Kritik Nietzsches spürbar. Auch da, wo er nicht genannt wird, wirkt er weiter: von den Gebieten des geistigen Lebens bis herab zu Sozialleben und Politik; in der heute offen ausgesprochenen resignierten Krisis der „Wissenschaft“ mit ihren mannigfach sich verzweigenden irrationalistischen Tendenzen wie in den revolutionären Gärungen und Untergangsstimmungen des Kulturlebens. Vom idealistischen Humanitätsideal kam Nietzsche selbst her, und er schritt bis zu dessen Vernichtung in seinem eigenen antiidealistischen, tragisch-pessimistischen, aber dennoch die zwiespältige Wirklichkeit bejahenden Lebensideal⁶⁹. Wie sehr sich Nietzsche im Gegensatz zu allem in seiner Zeit Verehrten wußte, das beweist nicht nur die Abweisung der bürgerlich-rousseauischen Humanität des Ressentiment, der romantischen Vergangenheitssehnsucht der Schwäche, des deutschen Idealismus Kantischer und Hegelscher Prägung und seiner moralischen Zielsetzung des Einzel- und des weltgeschichtlichen Lebens (X, 201 f., IX, 307 f.), sondern am besten sein eigenes Selbstbewußtsein, in der „dionysischen Weisheit“ das Tragische erst „entdeckt“ zu haben (X, 205). Was diese Entdeckung für Nietzsche selbst und seine Kritik der gesamten abendländischen Kultur bedeutete, das erhellt am klarsten aus der Richterstellung des Dionysos, in dem Goethe, Beethoven, Shakespeare, Raffael, Dante und schließlich der Gekreuzigte — alle „unsere besten Dinge und Augenblicke gerichtet sind“ (X, 217, XI, 354). Der aus dieser ungeheuren Vernichtung aufsteigende neue agonale Mensch⁷⁰ geht hinter all dies zurück und richtet sich schon früh empor am Bild des hellenischen Wettkämpfers, dessen Philosophie für Nietzsche Heraklit geschaffen hat. Denn der Ephesier steht auf dionysischem Untergrund, in der einen vom „Streit“ durchwogten Welt, in der nichts ist und alles immer nur wird in einer „Polarität“, die zwei entgegengesetzte „streitende“ und sich einigende Kräfte in jedem Werden vereint. „In jedem Augenblick

⁶⁹ Dazu: Werner Brock, Nietzsches Idee der Kultur, 43 ff., 151 ff., 174 ff., 182 ff.

⁷⁰ Alf. Bäumler hat den agonalen heroischen Humanismus als das von Nietzsche durch alle Entwicklung hindurch beibehaltene Menschbild aufgewiesen. Vgl. Bäumler, Bachofen und Nietzsche, 37 ff. und seine Erläuterungen zu der oben erwähnten Dünndruckausgabe der Werke Nietzsches: I, XLII, 636 f.; III, 323; IV, 244.

ist Licht und Dunkel, Bitter und Süß beieinander und aneinandergeheftet wie zwei Ringende, von denen bald der eine, bald der andere die Obmacht erhält“, und alles dinghafte Sein ist nur „das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter“, „das Aufglänzen des Siegs im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten“ (I, 432 ff.). Der Mensch in dieser Welt ist selbst der Kämpfer nicht zwischen einem christlichen Gott und Teufel, Gut und Böses, sondern er ist in seinen „höchsten und edelsten Kräften ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich“. In dieser Natur gibt es für ihn nur ein Heil und eine Rettung, die selbst Offenbarung der zwiespältigen Natur ist: den Kampf, der den Sieg immerfort will. Aber „die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels“ (I, 254). Daß hier keine christliche Ethik sich kündigt und auch nicht der „weichliche Begriff der modernen Humanität“ (I, 253, 256) hat Nietzsche seit Beginn seines Denkens gewußt, sein Kampf gegen die Moderne wie gegen das Christentum ist sein steter „Agon“ gewesen. Noch Zarathustra steht im Zeichen dieses „Ringkampfes“ und ruft zu ihm auf (WW. XIV, 274). Am Ende steht die Vision dieses agonalen Menschseins als der „Cäsar, unerbittlich, gütig: zwischen Schöpfersein, Güte und Weisheit ist die Kluft vernichtet“, und nun enthüllt sich Zarathustras vorherige Sanftmut und Milde als Zeichen nur einer „ihrer selbst noch nicht sicheren Kraft“. Alle „Mäßigkeit und Männlichkeit“ ist Weg zum Ziel der „Höherbildung des ganzen Leibes“ gleich den Griechen, die „unleibliche Phantasmata“ nicht kannten (WW. XIV, 286, 263). Das Dionysische und dieses auf seinem Hintergrund sich erhebende Agonale sind in Wesensfassung und Zielbestimmung gleich unchristlich.

Nietzsche hat um dieses Antichristliche seines Menschbildes nicht nur gewußt, er hat es gewollt. Denn dem verachteten dekadent-liberalen Deutschland seiner Zeit hält er — in einer neuen und anderen Rede an die Deutsche Nation — ein anderes Bild des deutschen Menschen entgegen: „Die deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt“ und die „Wiedergeburt Griechenlands aus der Erneuerung des deutschen Geistes“ (WW. IX, 140 ff. 294). Es ist seine frühe Überzeugung, daß in der dionysischen Weisheit der deutsche Mensch ein „seliges Sichwiederfinden“ erleben werde, weil auch er um die Tragik des Lebens weiß (I, 172 ff.). Aber in dieser Einung von griechisch-deutschem Geist erscheint das Griechentum nicht nur als die Rettung des dionysisch-apollinischen „Menschlichen“ gegenüber dem undionysisch-moralisch-idealistischen „Humanen“ (II, 345 f.), sondern zugleich als der „Todfeind“ des Christentums (IX, 150), und zumal der „Humanität“ des katholischen Mittelalters gegenüber erstrahlen die Griechen in höherem Lichte: „Das Griechentum hat für uns den Wert, wie die Heiligen für den Katholiken“ (II, 387; WW. IX, 68). Das Menschbild Nietzsches ist hellenisch-antichristlich, und in einem neuen Deutschland soll es gestaltet werden.

Der von solch hellenischem Hintergrund sich abhebenden Zeitkritik Nietzsches ist *Georges*, gleichfalls aus der Anschauung eines schöneren und adeligeren,

griechischen Menschentums entsprungene Wendung gegen die Zeitrichtungen tief verwandt. Aber während George im Urteil seines Kreises⁷¹ positiv aus eigenem Reichtum schöpferisch wird, bleibt Nietzsche negativ kritisch, denn aus dem alleinigen Ekel am Zeitalter kann ein plastisch-anschaulicher neuer Menschmythus nicht geboren werden. Aber Nietzsche war ja auch, wie sein Gottbild des Dionysos, selbst zwiespältig: „die jüngste historische Verkörperung des paulinischen ἀνὴρ διψυχός.“ So hat ihn innerhalb des George-Kreises *Ernst Bertram* gesehen und in ihm selbst einen „Mythus“ gezeichnet, der anderen hohen Menschbildern als das jüngste zur Seite tritt: der an der verachteten Zeit selbst leidende, sie heroisch bekämpfende und dennoch in tragischer Verflechtung und Schicksalhaftigkeit ihr und auch manchem Christlichen noch verhaftete Mensch. Nietzsche ist in der Reihe der hohen Menschgestalten der Geschichte, die von Georges Jüngern dargestellt und als Mythen des Menschentums vorgestellt werden, der Mensch, der „mit seltener Reinheit die Seelengeschichte seines Jahrhundertaugenblickes verkörperte und verdeutlichte, weil er die Unheilbarkeit seines Jahrhunderts war und sah, bekämpfte und erlitt“⁷². Der „Mythus“ Friedrich Nietzsche ist die plastisch-menschliche, anschauliche Gestalt der Zwiespältigkeit seiner geschichtlichen Epoche. Führer wird Nietzsche mit anderen Großen nach Überwindung der dekadenten Gegenwart werden:

Dann aber stehst du strahlend vor den Zeiten
Wie andere Führer mit der blutigen Krone.

Aber George ist an Menschenverachtung Nietzsche noch überlegen. Er will kein Gehör seitens der Mitwelt, nach dem Nietzsche in tiefem Schmerze sehnüchtig war. Doch

... das Getier das ihn mit Lob befleckt
Und sich im Moderdunste weiter mästet
Der ihn erwürgen half sei erst verendet!

Nietzsche „redete“ – aber die Menschen seiner Zeit hätte er nicht anreden sollen:

... sie hätte singen
nicht reden sollen diese neue Seele!

Erst heute wird Friedrich Nietzsche Erfüllung. Seine tiefsten Schauungen und Strebungen erfüllen sich heute in *Stefan George*. Wie *Klages*, so wird also auch George als die Erfüllung der Sehnsucht Nietzsches gefeiert und verehrt. Hier verleibt sich der Mensch, nach dem Nietzsche sich verzehrte! Nietzsche war „die Erfüllung einer herrschaftslosen Zeit und nicht der Träger einer neuen Herrschaft“, wie sie erst George, der „Herrscher“ gründete. Nietzsche löste den Menschen von allen Banden, von allem bisher Verehrten. Aber er mußte den größeren Menschen vereinsamen lassen, er knüpfte

⁷¹ *Hitdebrandl*, Nietzsche und Wagner, 454.

⁷² *Ernst Bertram*, Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin 1920. 1–10.

für ihn nicht das Band zwischen Vorbild und Nachfolge, zwischen Herrschaft und Dienst. Er erreichte nicht das „sich bannen in den Kreis, den Liebe schließt“. George erst zeigte, daß der Mensch nicht Brücke nur sei zum kommenden Höheren, sondern selbst „das Gefäß alles Übermenschlichen“⁷³. „Was Nietzsches romantischer Titanismus ersehnte, war hier verwirklicht“⁷⁴. „Erst George ist, was zu sein Nietzsche krampfhaft begehrt“⁷⁵. Im „Kult“ des Dienstes naht man sich dem Menschen, in dem in dieser Zeit ein Gott wohnt, wirkt und schafft: dem „Dichter“, dem „Herrscher“ und „Meister“, um aus seiner „Herrschaft“ zu empfangen, „bis alle Kräfte des Lebens sich zu einem sprühenden Wechselstrom von Herrschaft und Dienst vereinen“⁷⁶. Die Auserwählten, die wie der Meister in seiner Dichtung reden dürfen, haben Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und sind selbst die lebendige Liebe! An einem so durchgotteten Menschen scheiden sich die Menschen, und von ihm werden die Jünger zu eigener Leib-Geist-Vergottung „im Kern des Herzens“ berührt⁷⁷. Nicht in unendlicher Ferne schwebt ein Menschideal, es ist wirklich und gegenwärtig in dem Sein, daß dieser große Mensch lebt und in dem Werk, das aus diesem Sein er gestaltet! Zu solchem Mensch-Gott-Kult verstieg sich noch kein Humanismus! Und doch erinnert es an Nietzsche, der zuletzt sich selber für seinen Gott Dionysos hielt. Die „Ehrfurcht“ dieses Dienstes aber ist nicht die religiöse Ehrfurcht der Kreatur vor dem Gott, der über alles Kreatürliche erhaben bleibt, so sehr er den Menschen schöpferisch erheben und bereichern kann. Von allen hohen Menschengaben wendet sich der religiöse Blick in Dank zurück zu dem Schöpfergott und betet an den Gott, der die Kreatur so reich machen konnte, weil er selbst Reichtum und Güte in Überfülle ist. Diesen Gott in Georges Werk und über ihm könnte solche Ehrfurcht finden, wenn nicht der Dichter selber nur den Gott im Menschen kannte und darum sich wohl als Werkzeug einer göttlichen Macht empfinden, aber nie diese Macht als ein persönliches Du ansprechen kann, um in solcher Zwiesprache Ferne und Nähe eines überweltlichen Schöpfergottes zu erfahren. Die personale Entscheidung für und gegen den persönlichen Gott, die Sünde, ist hier „jenseits“ von dem Gut und Böses der christlichen Religion, aber im Grunde von jedem Gut und Böses, da alles in dem dionysischen Leben wurzelt: das Dämonische und das Lichte. Der Gott Georges wie Nietzsches ist der Griechengott, den man ausschließlich in beidem findet, in dem Ur-Einen, das Dämon und Lichtgestalt ist. Georges Suche nach der Leibvergottung sieht tiefer und weiter in die Geschichte hinein als Nietzsche, aber er findet nur den Gott-Menschen der Antike, nicht den Christengott, der in herabneigender Güte in dem einen Gottmenschen dem Menschen nahe wurde und Gott zum Menschen,

⁷³ Wolters, Herrschaft und Dienst, 55 f.

⁷⁴ Vgl. Wolters, George, 510.

⁷⁵ Hildebrandt, Nietzsche als Richter, 102.

⁷⁶ Wolters, Herrschaft und Dienst, 61.

⁷⁷ Vgl. Wolters, George, 557, 560.

den Menschen zu Gott führte, aber in einer tiefsten Distanz der Ehrfurcht und in einem klaren Ethos des Gehorsams und der Liebe beide nie eins werden ließ. Nietzsche hat in seiner ersten Vision des Dionysischen, in der „Geburt der Tragödie“, das Christentum im Gegensatz zu seinem späteren offenen Kampf mit „behutsamem und feindseligem Schweigen“ (I, 41) behandelt, aber er wußte von vornherein um den Gegensatz der Griechen- und Christenreligion, und die Art seiner Entscheidung hat er schon damals nicht im Zweifel gelassen: „Wer, mit einer anderen Religion im Herzen, an diese Olympier herantritt und nun nach sittlicher Höhe, ja Heiligkeit, nach unleiblicher Vergeistigung, nach erbarmungsvollen Liebesblicken bei ihnen sucht, der wird unmutig und enttäuscht ihnen bald den Rücken kehren müssen. Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel, ob es gut oder böse ist“ (I, 62). Der Nietzsche der ‚Geburt der Tragödie‘ ist also der gleiche, der im Antichrist redet, der Heide, der um sein Heidentum weiß und es dem kommenden Menschen vorhält. George folgt ihm trotz der Urseinsform des Menschseins, das er auch in Christus sieht. Die unleibliche Vergeistigung, die Nietzsche Gott abspricht, hat George deutlich genug auch von seinem Gotte ferngehalten. Nirgends aber dürfte deutlicher gesagt sein, wo die „christliche“ Zeit heute steht, als in diesem Gottbild, das man als das kommende erwartet: Nietzsche-George künden eine Zeitwende.

Der aristokratische Mensch Nietzsches ist der Mensch auch der Geschichtsschau Georges. *Friedemanns* ‚Platon‘ hat die Anregung gegeben, die hohen Gestalten der Geschichte im Lichte des hier geltenden Platon zu sehen⁷⁸. Cäsar, Napoleon, Friedrich II., der Staufer, der Liebling Nietzsches⁷⁹, Shakespeare.

⁷⁸ Vgl. *Wollers*, George, 432.

⁷⁹ Im Urteil über Friedrich II. ist Nietzsche stark von *Jak. Burckhardt* beeinflusst. Vgl. etwa VIII, 132; X, 119, 452, XI, 351 f. Er sieht ihn als den Gegner nicht nur des politischen Rom, sondern des Christentums überhaupt. Daß aber Friedrich wirklich schon der Renaissance-mensch war, wie ihn *Burckhardt* als den „ersten modernen Menschen auf dem Throne“ sah (Kultur der Renaissance in Italien. Hrsg. von *Wilh. von Bode*. Knauer-Verlag, Berlin 1928. 3) wird heute füglich bezweifelt. Vgl. etwa *Fedor Schneider*, Rom und Romgedanke im Mittelalter. München 1926. 219; *Konrad Burdach*, Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, 1. Berlin 1913. 356 f. Übrigens stand *Burckhardt*, der Verehrer des Individuellen, Friedrich kühler gegenüber als Nietzsche vor allem wegen der zentralistischen Ideen des Staufers. Vgl. *Karl Hampe*, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt. Berlin-Leipzig 1925. 50 ff. Nietzsche hat ja auch für seine „Idee“ von Cesare Borgia bei *Burckhardt* Anleihen gemacht, aber auch hier in seinen eigenen antichristlichen Tendenzen in Cesare mehr gesehen als *Burckhardt*: nicht nur den drohenden Vernichter der politischen Papstherrschaft (vgl. *Burckhardt*, a. a. O. 116), sondern des Christentums überhaupt: „Cesar Borgia als Papst . . . Versteht man mich? . . . Wohl, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute verlange —: damit war das Christentum abgeschafft!“ (IX, 453). Vgl. *Hirsch*, Nietzsche und Luther, 99. Zu Nietzsches Wertung des Renaissance-Menschen vgl. etwa W. W. XI, 358; XIV, 191; X (Taschenausg.) 125. Das Bild Friedrichs II. in Georgescher Schau des herrscherischen Helden in *E. Kanorowicz*’ großem Menschengemälde: Kaiser Friedrich der Zweite. Berlin 1927.

Beethoven, Goethe sind im Kreise bisher als die Gestalten gezeichnet worden, die das durchgottete Menschsein in höchsten Formen dargelebt haben. Aber wie Nietzsches großer Mensch jenseits vom Gut und Böses einer „allgemeinen“ Moral steht, so auch die großen „Täter“, die Georges Jünger sehen: „Sie sagen nicht aus von gut und böse, Sünde und Sitte; sie wirken ihr neues Hier und Dort mit der Unschuld von Erd- und Himmelsmächten durch die Gewalt ihrer Erscheinung und tragen ihren Sinn und ihre verwandelnde Kraft in der zwingenden Größe ihrer Bewegungen und der hinreißenden Kraft ihres Atems“⁸⁰. So waltet auch hier Nietzsches Geist: „das ewig Männliche“ der Geschichte. Sie „wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (II, 148 f.).

Doch für eine Zeit hat George den Blick geöffnet, die Nietzsches Auge verschlossen bleiben mußte: für das katholische Mittelalter. George sieht ja im Christlichen, soweit es den Geist seines Platon atmet, eine Daseinsform hoher Menschlichkeit. Wie er selbst voll Verehrung gegen Dante erfüllt ist, so konnten in seinem Kreis von *Wolters'* Schüler *Wolfram von den Steinen* die Gestalten von Karl und Otto dem Großen, von Anselm, Bernhard, Franziskus, Dominikus und Dante neu gesehen werden, konnte das Mittelalter selbst als „die Höhe jener Weltzeit“ empfunden werden, „die mit der Weihnacht von Bethlehem anhub und mit der Entheiligung von Mensch und All ihr Ende nahm, ... die Mitte der christlichen Zeit“⁸¹; konnte endlich *Wolters* selbst in Übersetzungen, die feinstes Einfühlen in eine christliche Welt wie stärkste Formkraft religiöser Sprache bezeugen, „Lobgesänge und Psalmen“, „Hymnen und Sequenzen“, „Minnelieder und Sprüche“ der frühen und der mittleren Zeit des Christentums neu erschließen. Nietzsche sah das Mittelalter, wie seine Zeit es sah: abwertend und ohne Sinn für das Hohe seiner aus religiösem Geist geborenen mannigfachen Schöpfungen, es war ihm die „Alkoholvergiftung Europas“. Aber gerade Nietzsche konnten in diesem Mittelalter nicht verborgen bleiben die „physische Urwaldleiblichkeit“ und zugleich „die überseelenhaften, überwachen, allzu glänzenden Augen von christlichen Mysterienjüngern“, dann aber, in der späteren Suche nach dem Übermenschen, die „unbeugsamen“ Menschen des Mittelalters, die uns, die wir „unter ihrem Geschmack“ sind, verachten würden (IV, 319., WW. XII, 200). Daß Georges Blick das Mittelalter besser erfaßt als Nietzsches apriorischer Wertblick für das Starke und Gesunde des „Leibes“, dürfte fraglos sein. Es ist, wie es *Wolters* empfindet, kein Zufall, daß der Dichter „aus dem Schoß der Kirche kam“. Aber das bedeutet nur, daß er für sein dichterisches Empfinden hier geformte Sprache und geformtes Menschsein aus religiösem Geiste fand, wie denn auch *Wolters* selbst in den Hymnen der Kirche „langvertrautes Gut“

⁸⁰ *Wolters*, George, 331.

⁸¹ *Wolfr. von den Steinen*, Vom heiligen Geist des Mittelalters. Breslau 1926. VII. Vgl. *von den Steinens* Sammlung „Heilige und Helden des Mittelalters. Bisher 6 Bände. Breslau seit 1926.

verehrt⁸², ohne darum an ein schöpferisches Leben im Katholizismus als solchem und am wenigsten in der heutigen Kirche zu glauben⁸³. Und — was bezeichnender ist — das an Nietzsche und George orientierte Werturteil lautet bei *Wolters* auch in allem Verstehen der mittelalterlichen Dichtung so, daß im Mittelalter „das leibliche Maß von Hellas“ orientalischer „Verflüchtigung, Verdüsterung und Kasteiung“ zu wehren suchte, daß wir heute aber zu „schönerer Geburt ... wieder den Weg zurück über die Brücken des Kreisstroms finden, auf unsern Fahnen das flammende Wort: Hellas ewig unsere Liebe“⁸⁴. Diese Griechenliebe erklärt sich zutiefst aus der Gottauffassung des George-Kreises: das Mittelalter kennt nicht den verleiblichten Gott. Er bleibt der menschenferne. Und so schließt *Wolters* die Einleitung zu seiner Übersetzung der mittelalterlichen „Hymnen und Sequenzen“ trotz aller hohen Verehrung für ihre Schönheit und Formvollendung mit Georges Charakteristik des Mittelalters im „Siebenten Ring“:

Auf diesen trümmern hob die Kirche dann ihr haupt,
Die freien nackten leiber hat sie streng gestaupt,
Doch erbte sie die prächte die nur starrend schliefen
Und übergab das maass der höhen und der tiefen
Dem sinn der beim hosiannah über wolken blieb
Und dann zerknirscht sich an den gräberplatten rieb.

Wie eng für George der Kreis christlicher Formkraft ist, erhellt daraus, daß *von den Steinen*⁸⁵ schon Thomas von Aquino als „eine Mauer zwischen dem älteren Christentum und allem geistigen Wesen“ seither stehen sieht.

Aber auch das mag ein — freilich nur formaler, vom Inhaltlichen durchaus absehender — Rest katholischer Geistigkeit in George sein, daß er, der den ganzen Menschen sehen will, den Gemeinschaftsbezug des Menschseins achtet und erziehlich erhöhen will, auch hier im Gegensatz zu Nietzsche, in dem ja gerade sein Kreis „alles Positive, alles Schöpferische aus seinem lutherischen, reformatorischen, nordisch-romantischen Erbe“ ableitet und in dessen „hegelschen Protestantismus des Werdens“ die lateinische „Seinsgläubigkeit“ überwunden werden sollte⁸⁶. Zwar ist die Gemeinschaft, die *George* als „Meister“ und „Herrscher“ in „Herrschaft und Dienst“ um sich selber scharte, so aristokratisch-exklusiv wie seine eigene Person, aber er steht doch nicht in der furchtbaren Eises Einsamkeit, die Nietzsche „dionysisch“: in Schmerz und heroischem Stolz und „Sieg“ ertrug. Nietzsche ist geschieden von der Gemeinschaft einstiger Freunde, er kann „den neuen Menschen nicht plastisch vor sich sehen, den er dichten soll“⁸⁷.

⁸² *Friedr. Wolters*, Hymnen und Sequenzen. Berlin 1914. 18, 10.

⁸³ *Wolters*, George, 503 ff.

⁸⁴ *Friedr. Wolters*, Lobgesänge und Psalmen. Berlin 1923. 16, 20.

⁸⁵ *von den Steinen*, Geist des Mittelalters, 60.

⁸⁶ *Bertram*, Nietzsche, 55, 76.

⁸⁷ *Hildebrandt*, Wagner und Nietzsche, 361.

Erlöser du! selbst der unseligte —
 Beladen mit der wucht von welchen losen
 Hast du der sehnsucht land nie lächeln sehn?
 Erschufst du götter nur um sie zu stürzen
 Nie einer rast und eines baues froh?
 Du hast das nächste in dir selbst getötet
 Um neu begehrend dann ihm nachzuzittern
 Und aufzuschrein im schmerz der einsamkeit.

Vor solchem Schicksal, zu verbrennen am Eis der letzten Einsamkeit, ward George bewahrt. Er fand seinen Maximin und die Jünger. Nietzsche mußte zur Selbstvergottung schreiten und fand sich in Dionysos schließlich selbst (XI, 360 f.), er hielt es nicht aus, kein Gott zu sein, wenn es Götter gäbe (VII, 124). Sein Zarathustra ist sehr treffend als das Gegenwerk zur *Divina Comedia* empfunden worden. Diese webt in der *Communio Sanctorum*, dem aus allen Himmeln gerissenen Dichter des Zarathustra, der selbst in „azurner Einsamkeit“ (XI, 354) lebt, aber antwortet aus „der Unendlichkeit des Weltraums“, in die er sein Wort verklingen lassen muß, „keine Gemeinschaft und kein Echo“, und darum gibt er am Ende alle Pseudonyme — den „freien Geist“ und selbst „Zarathustra“ — preis und redet schließlich nur mehr als „Ich“⁸⁸. Georges Gott dagegen gehört nicht ihm allein, „sondern dem Ganzen, und da er dem einen das Höchste und Schönste war, so mußte er, der Natur dieses einen nach, der Höchste und Schönste des Ganzen werden“, und mit ihm mußten dem Ganzen gehören alle die durchgotteten Gestalten der hohen Menschbilder: „die lockende Platos, die wegweisende Christi, die demütige des Franziskus, die flammende Dantes, die gläubige Hölderlins“⁸⁹; eine andere Reihe als jene Einzelnen, in denen Nietzsche zeitweilig seinen — aber eben nur seinen Übermenschen vorgebildet fand: Alkibiades, Cäsar, Cesare Borgia, Napoleon, die dann doch Zarathustra nicht genügen, so daß er keinen findet und nicht mehr daran glaubt, daß der „höherwertigere Typ oft genug schon dagewesen“ (X, 360): „Niemals noch gab es einen Übermenschen“ (VII, 134). Bei solcher Gegensätzlichkeit zwischen George und Nietzsche kann man die Ironie begreifen, in der aus dem Klages-Kreise an George die Frage gerichtet wird: „Prometheus mit Jüngern?“, und wenn man es dort als „fatale Nachsicht“ bezeichnet, daß Nietzsche von George und den Seinen nur als der unvollendete Menschbildner verstanden wird. Auf rein dionysischem Untergrund muß es als ein Irrweg und ein Abfall von Nietzsche gesehen werden, wenn der George-Kreis dem ersehnten Menschbild Platon und das christliche Mittelalter hinzufügen will, ohne sich doch von Nietzsche trennen zu wollen⁹⁰. Aber der Unterschied zwischen *Klages* und *George* ist eben ein anderes Nietzschebild: der nur

⁸⁸ *Bäumler* in der neuen Dünndruckausgabe Nietzsches: IV, 237; V, 597.

⁸⁹ *Wolters*, *George*, 389, 558 f.

⁹⁰ *Prinzhorn*, Nietzsche und das XX. Jahrhundert, 121—123.

dionysische Nietzsche *Klages* und die Nietzsche nähere Einung von Dionysos und Apollo bei George.

Wie Nietzsche keine Jüngergemeinschaft fand, so wußte er auch nicht um ein Letztes, das George von ihm scheidet: um die Hoheit staatlichen Lebens, das der Platoniker George als „Herrscher“ schaut und fordert. Die Abkehr vom demokratischen und den Menschen verbrauchenden Staat ist ihnen beiden gemein. Erst wo dieser Staat aufhört, gibt es „die Brücken des Übermenschen“ (VII, 72). Nietzsche wußte in seiner Frühzeit um Schönheit und Fruchtbarkeit hellenischen Staats- und Volkslebens, um das Wachsen des Eros zu Ehe, Familie und Staat (WW. X, 104). Aber er sah auch den Staat auf dem dionysischen Untergrund. Der Staat, „entsetzlichen Ursprungs“, der Menschen versklaven muß, ist eine „ungeheure Notwendigkeit“, ohne ihn gelingt es der Natur nicht, „durch die Gesellschaft zu ihrer Erlösung im Scheine, im Spiegel des Genius, zu kommen“. Apollo entspringt auch hier aus einem Bedürfnis des „Lebens“ selbst. Und Platon entzifferte „die wunderbar große Hieroglyphe einer tief-sinnigen Geheimlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius“. „Platon sah durch die schrecklich verwüstete Herme des damaligen Staates hindurch und gewährte auch jetzt noch etwas Göttliches im Inneren.“ Er bestimmte die „olympische Existenz“ des Genius dem Staat als Ziel und „alles andere“ zu dessen „Werkzeug“ (I, 207—222). So blieb es bei Nietzsche, weil Dionysos blieb. Nicht „der Staat“, sondern die „höchsten Exemplare“ sind Ziel des Gemeinwesens — so hieß es in der Frühzeit (WW. X, 310). An der Spitze des Staates soll „der höhere Mensch“ stehen — so fordert es der spätere Nietzsche (WW. XIV, 66). Von Platons Staat zum Willen zur Macht zieht der George-Kreis bei *Kurt Hildebrandt* die Linie. Er geht der Norm und dem Verfall des Menschen wie des Staates nach, und er weiß mit Nietzsche und George, daß Leib und Geist, Geblüt und adelige Seele erst den neuen Menschen und einen neuen Staat schaffen können. Aber es war Nietzsches Tragik, im modernen Staat solche Menschen nicht mehr vorzufinden, und er muß daher erst den Menschen schaffen, ehe er einen Staat schaffen kann, in dem die natürliche leiblich-geistige Rangordnung der Menschen ihre Wirklichkeit finden kann⁹¹. George hat auch diesen Staat des „vollkommenen staatlichen Menschen gezeichnet im Gegensatz zum Staat der formlosen Masse, einen Staat, in dem zur Würde und Hoheit der einen der Adel und die Ehrfurcht des anderen tritt“. Die Gestalten der herrscherlichen Menschen, die der Kreis entwarf, sollten der Bildung des staatlichen Menschen dienen, und besonders war es Friedrich II., der Hohenzollern, „der göttlichen Ursprung und göttliche Weihe wieder für den Staat gewonnen“ hat⁹². Das Urbild aber bleibt auch hier Platon, der „nicht die beliebige Erscheinung beherrschbar, sondern zulängliche Menschen herrschwürdig“ machen

⁹¹ Vgl. *Kurt Hildebrandt*, Norm und Verfall des Menschen. Dresden 1920. *Derselbe*, Norm und Verfall des Staates. Dresden 1920. 9. *Derselbe*, Nietzsche als Richter, 83 f.

⁹² *Wolters*, George, 545 ff., 367.

will⁹³. So ist „Gründer“ und „Ziel“ des Staates mit Nietzsche aristokratisch gesehen, aber Nietzsche erhält seine Vollendung auch hier: sein Individualismus, selbst aus seinem Ziel der Menschbildung verständlich, nimmt die Züge des herrschenden und dienenden Menschen im Staate auf. Er hebt sich damit als Vereinzelung des großen Einzelnen auf und beruft den großen Menschen auch zu Herrschaft und Dienst in einem Staate, der nicht auf bürgerlicher Gleichheit, sondern auf adeligem Rangunterschied des Menschseins sich erhebt.

V.

Das Nietzsche-Bild des George-Kreises hat den Philosophen als einen Denker und einen Menschbildner dargestellt, der über seine Zeit hinaus wollte, aber ihr dennoch noch verhaftet blieb. Daß er auch dem befehdeten Christentum noch verbunden war, ist eine Erkenntnis, die auch Ethiker, Religionsphilosophen und Theologen der Gegenwart sich um Nietzsche bemühen läßt und seine Gestalt so in der geistigen Situation der Zeit erhält und fruchtbar macht.

Trotz aller „dionysischen Wertabmessung des Daseins“ (X, 212) weiß Nietzsche selbst um diesen Tatbestand: „Ein Stück Christentum“ steckt „uns allen“ und darum auch ihm selbst nach eigenem Geständnis „noch im Blute“ (X, 27). Das von Nietzsche bekämpfte Christentum — und es hat kaum einen lauterer und ungezügelteren Gegner gehabt — ist das pietistisch-weiße, in Moral sich erschöpfende Christentum, das von der Größe Gottes ebenso wenig mehr wußte wie von der Größe des Gotteswerkes der Schöpfung. Dionysos war ihm der Gegengott gegen das Christentum, weil er die irdische Wirklichkeit voll ernst nehmen und den Menschen als starken, heldischen, nicht welt- und leidflüchtigen Menschen erfassen ließ. Nietzsche gehört zu den Deutern des Christentums und jeder an einen überirdischen Gott glaubenden Religion, die in solchem Glauben notwendig eine Abwertung aller weltlich-immanenten Werte sowie Weltverneinung und Weltflucht, die Angst vor dem Tragischen und Heldischen wesentlich mit ihr verbunden sieht. Die Dialektik des christlichen Schöpferbegriffs von dem welttranszendenten, doch die Welt gestaltend durchwirkenden Gott ist Nietzsche nicht aufgegangen. Die Weltbejahung, die gerade in diesem Gottbegriff liegt, hat er nicht gesehen. Das Leid und das Heldentum des Christen in der Erfüllung einer gottgesetzten Weltaufgabe hat er verkannt. Die Endharmonie in Gott trotz Sünde und Schuld, Leid und Tod hat er als untragische Flucht beurteilt.

Aber in Nietzsches Kampf gegen eine die Welt abwertende Religion findet man heute die Bedeutung Nietzsches für eine tiefere Wesenserfassung des Christentums. Er gilt in diesem Betracht als der „religiöse Prophet“, der die Einseitigkeit eines weltabgewandten Asketismus und Spiritualismus aufgedeckt

⁹³ Singer, Platon, 159.

hat, ohne es doch selbst zu mehr als zu einer „religiös verbrämten Lebensphilosophie“ zu bringen⁹⁴. Nietzsche kennt, so findet heute *Odenwalds* Analyse⁹⁵, „Gefühle der Sehnsucht, des Geborgenseins, der heiligen Scheu“, die der Form nach religiös sind, aber ihrem Inhalt nach nicht auf ein transzendentes göttliches Du, sondern auf die dämonische Naturgewalt des Dionysos gehen. Und der Übermensch weiß nichts von einem göttlichen Du, das ihn trägt und dem er danken müßte, so sehr sein Schöpfer in manchen Äußerungen noch von Beten und Zu-Gott-Rufen wußte. Darum kann Odenwald Bertram nicht zugeben, daß Nietzsche eine wirkliche Religion protestantisch-nordischer Frömmigkeit vertrete neben einer dionysischen Lebensphilosophie, aber er sieht in Nietzsche doch mehr als *Grütmacher*, dem Nietzsches Verkündigung nur der Form nach religiös war: In Nietzsches „Doppelseelenhaftigkeit“ gibt es „Ansätze“ wenigstens zur Religion, die jedoch „ständig durchkreuzt werden von einer anderen Forderung, die lautet: Alles muß ausdenkbar sein“.

Aber Nietzsche war doch auch der Gegner des Sokratismus und Idealismus, seiner Geschichtsauffassung und seines rationalen Gottesbegriffs. Sein Dionysos tritt gerade als der Unfaßbare dem allzu Faßbaren entgegen. Wenn daher in der heutigen protestantischen Theologie neben der von Odenwald vertretenen Schleiermacher-Wobberminschen Bewußtseins- bzw. Gefühlsreligion eine andere Auffassung der Religion steht, die in dem *Barth-Gogarten-Brunner-Kreis* auf den unbegreiflichen Gott hinweist und von „Religion“ als Gotterleben und Gottoffenbarung im Menschen nichts wissen will, sondern den Glauben auf das „Wort“ der aus einer anderen Welt den Menschen ansprechenden Offenbarung gründet, dann trifft auch sie sich mit einem von Nietzsche ausgehenden Anstoß des heutigen Denkens. Wenn sie das „existenzielle“ Denken fordert, das sich vor Gott gestellt sieht im konkreten Denkvollzug des wirklichen Menschen, wenn sie den Menschen als von Gott personal angesprochenen versteht, wenn ihr der Mensch der gerichtete und begnadete ist, so war ja auch Nietzsche ein durchaus existenzieller Denker, freilich, wie wir fanden, ein solcher, der nicht den vor Gott stehenden Christen, sondern den in der dionysischen Weltwirklichkeit stehenden rein diesseitigen Menschen suchte. Die Selbstsicherheit des idealistischen Menschen aber ist in beiden, ihrem Gehalt nach so verschiedenen Arten des existenziellen Denkens erschüttert. Und auch andere Richtungen heutiger Religionsphilosophie wie *Franz Rosenzweigs* neues Denken und seine Ausdeutung durch *Herm. Herrigels* „prinzipielles“ Denken sind von dieser Er-

⁹⁴ *Theodor Odenwald*, Nietzsche und die Krisis der Gegenwart. Zeitschr. für Theologie und Kirche. N. F. IV, 1924, 449—466. Derselbe, Fr. Nietzsche und das heutige Christentum. Gießen 1924. Derselbe, Artikel „Nietzsche“ in: Religion in Geschichte und Gegenwart IV², 1930, 552—556.

⁹⁵ Vgl. *Theodor Odenwald*, Das Religionsproblem bei Fr. Nietzsche. Leipzig 1922. 31, 66 ff., 72 ff.

schütterung bestimmt⁹⁶. Aber wie Dionysos nach zwei Seiten hin den idealistischen Gott der Immanenz verdrängen soll: einmal als die irrationale Wirklichkeit, und dann als die Welt, in der der Mensch als dieser konkrete, jeweilige Mensch steht, den Kierkegaard gegen Hegels Verflüchtigung des „wirklichen“ Menschen so nachdrücklich gesetzt hatte — so ist auch die von Kierkegaards, des christlichen Antipoden Nietzsches, existenziellem Denken beeinflusste dialektische Theologie Barths und Gogartens nach beiden Seiten gegen Nietzsche gewandt: Ihr Gott ist der absolut transzendente im Sinne des Andersseins allem Geschöpflichen gegenüber, während Dionysos in Nietzsches Lebensphilosophie Weltgrund bleibt, der sich in den Erscheinungen des Grausigen und des Schönen offenbart, so daß Nietzsche als Philosoph des „Lebens“ im Grunde das gleiche will wie der Idealismus: die Wirklichkeit als „Erscheinung“ und „Offenbarung“ eines „Göttlichen“, das hier mit Schopenhauer und der Romantik nur irrationalistisch, nicht als Hegelscher Geist gefaßt ist. Und der Gott dieser Theologie ist weiterhin der Gott des reformatorischen Christentums, der mit dem Dämon Dionysos nichts zu tun hat, sondern in personaler Hinwendung zum Menschen den Menschen richtet und begnadet und die personale Entscheidung von Menschen in Gehorsam verlangt.

Offensichtlicher sind heute die Beziehungen, die Nietzsches neue Werttafeln mit bestimmten Werten einer christlichen Ethik verbinden. Daß Nietzsches neue Gütertafeln heimlich christlich sind, ist von philosophischer und theologischer Seite oft⁹⁷ bemerkt worden. Weiß doch Nietzsche bei aller dionysischen Abmessung des Daseins, daß ihm selbst ein gut Stück Christentum noch im Blute steckt! Dem Christentum sind die heroischen Werte keineswegs fremd, wenn auch die christliche Zucht anderem Ziele dient als der Erzeugung des Übermenschen.

⁹⁶ Hierzu: *Franz Rosenzweig*, Das neue Denken in: Rosenzweig, Zweistromland. Kleine Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin 1926. 240 ff., und die Anwendung dieses Denkens in Rosenzweigs tiefer Religionsphilosophie: Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. 1921. *Herm. Herrigel*, Das neue Denken. Berlin (1928). Bes. 101—244. Vgl. die neueste Auseinandersetzung des Barthkreises mit H. Herrigel: *Hinrich Knittermeyer*, Wirklichkeit und drittes Reich. Zwischen den Zeiten VIII, 1930, 420—442.

⁹⁷ Von katholisch-theologischer Seite vgl. etwa außer den älteren Arbeiten von *Alb. Lauscher*, Friedrich Nietzsche. Kritische Studien. Essen (1909). 139 ff., und *Franz Sawicki*, Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen. Paderborn 1909. 115 ff., 414 ff. besonders *Franz X. Kiefl*, Nietzsche und das Christentum, in: Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg 1922. 152 ff. *J. P. Steffes*, Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung. Mergentheim 1922. 99 ff. Von evangelisch-theologischer Seite z. B. *H. Weinelt*, Ibsen, Björnson, Nietzsche. Individualismus und Christentum. Tübingen 1908. 131 ff. *R. K. Grützmacher*, Nietzsche. Leipzig-Erlangen 1921. 126 f. Vgl. auch *Chr. Schrempf*, Fr. Nietzsche. Göttingen 1922. 124 ff. Von philosophischer Seite u. a.: *Georg Simmel*, Schopenhauer und Nietzsche². München-Leipzig 1920. 200 ff. *Gust. Kröpp*, Nietzsches Zarathustra und die christliche Ethik. Langensalza 1927. bes. 54. *Helmut Burgert*, Der Christ in Nietzsche. Der Türmer 29, 2, 1926—27, 490 ff. *Siegfr. Behn*, Sein und Sollen. Berlin-Bonn 1927. 177 ff.

Seine „Liebe“ ist nicht das Schopenhauersche „Mitleid“ aus Weltschmerz, dem Nietzsche seinen dionysischen Heroismus entgegensetzt, sondern das Schenken- und Helfenkönnen aus dem Reichtum der Seele, die selbst reich wurde durch Gottes Liebe. Seine Nächstenliebe kennt die Rangunterschiede der Menschen vor Gott und ist mit Gleichheitsdemokratie nicht identisch, aber sie sucht auch im Ärmsten den Bruder, dessen Wert und Würde in Gott wurzelt. Sie entspringt nicht der Schwäche und dem Groll gegen die Stärkeren, sondern der Stärke, die geben und helfen kann. Darum werden keineswegs die „letzten“, die erbärmlichen Menschen vom Christentum geschätzt, das menschlich-sittlich Kleine besteht vor dem Gottesernst der christlichen Ethik noch, weniger als vor Nietzsches Bild des großen Menschen. Aber Nietzsches „Nobilismus“⁹⁸ sieht nur die auf den „vornehmen“ Gütern beruhenden „Edelwerte“, die mit den moralischen nicht schon identisch sind. Innerhalb eines ausschließlich „nobilistischen Wert-systems“ kommen die Werte des Heiligen zu kurz, und sie müssen als Unwerte gesehen werden, die nur Sklaven, unfähig des Edlen, zu Werten umdeuten können. Daß aber aus solchem „Ressentiment“ die christliche Werttafel nicht herleitbar ist, geht schon daraus hervor, daß auch die Vitalsphäre für den Christen wertvoll ist, weil sie göttlichem Schöpferwillen entstammt und einem Menschtum eingegliedert werden soll, das die Leib-Seele-Einheit will in der Durchseelung des Körpers zur geformten Gestalt menschlicher Leiblichkeit. Die wechselseitige, in dieser Leib-Seele-Einheit lebendige Durchdringung des Geistigen mit der in den Dienst der geistigen Werte tretenden durchbluteten „Leidenschaft“ ist durchaus im Sinne eines Ethos gelegen, das im Leiblichen nicht Sünde sieht, sondern Gottes Gabe, die verantwortlich gestaltet werden soll. Darum konnte *Scheler*⁹⁹ mit sachlichem Recht Nietzsches Kampf gegen eine asketische Minderwertung des Leiblichen als gegen ein falsch gesehenes Ziel gerichtet beurteilen. Nietzsche traf nicht das Christentum als solches mit seiner vermeintlich „düsteren, lebensfeindlichen“ Askese, sondern eher die neuplatonische Askese, die von dem „heiteren griechischen Lebensmonismus“ nichts an sich trägt, vielmehr typische Nurdjenseitsorientierung repräsentiert. Und auch *Bertram*¹⁰⁰ sah Nietzsches „nordische Christlichkeit“ sich richten „gegen ein durchaus kleinasiatisch gesehenes, verfallshellenistisches Christentum, gegen die Sklavenreligion seines Paulus“. Die katholisch allem Seienden als wertvollem, gottbegründetem Gut sich ehrfurchtsvoll öffnende und in den Dienst des gottebenbildlichen Menschen emporziehende Moral ist auf ihrem mittelalterlichen Höhepunkt bei Thomas von Aquino für die lebendige Ganzheit und Einheit des Leib-Seele-Wesens der menschlichen Person eingetreten und hat die Bejahung der Vital- und Affektsphäre des menschlichen Seins im Dienst der

⁹⁸ *Siegfried Behn*, Philosophie der Werte. München 1930. 157 ff.

⁹⁹ *Scheler*, Abhandlungen und Aufsätze I, 207 f.

¹⁰⁰ *Bertram*, Nietzsche, 55.

geistdurchherrschten Personalität verlangt¹⁰¹. Die Achtung vor der Leibsphäre wird darum auch heute¹⁰² gerade Nietzsche gegenüber als spezifisch katholisch betont. Auf diesen positiven Sinn der Askese sich zurückzubessinnen, zwingt Nietzsche ein Christentum, das Weltangst statt Ernst vor Leib und Welt verkündete.

So rückt die Frage „Nietzsche und das Christentum“ in einer Zeit erneut in den Vordergrund, die in Nietzsches Heidentum ein Symptom ihrer eigenen tiefsten Strebungen erblickt. Nietzsche wollte — darin hat *Bäumler* gegen *Bertram* recht¹⁰³ — ganzer Heide sein. Aber darin ist Bertram beizustimmen, daß Nietzsche das Christentum nicht restlos überwand, am wenigsten in seiner eigenen, zwischen dem neu erschauten dionysischen Griechentum und dem überkommenen Christentum schwankenden Seele. Vielleicht ist es auch hier nur der Ausdruck der eigenen „Existenz“, wenn Nietzsche schließlich Cäsar und Christus, Dionysos und Christus einigen möchte. Man weist heute auf Nietzsches gelegentlich tiefer verstandenes Christusbild wie auf solche letzten Visionen hin¹⁰⁴, man sieht in ihm „religiöses gemeinschaftssüchtiges Pathos“, von dem freilich „nur Annahme und deutende Vermutung“ annehmen kann, daß es vielleicht den Individualismus Nietzsches als die vollendetste Wirkung des Individualismus seiner eigenen Zeit aufgehoben hätte, wenn nicht die „schon mythische Selbstaufhebung“¹⁰⁵ in der Umnachtung seiner um die Existenz des eigenen Daseins und um die der abendländischen Welt überhaupt tragisch ringenden Seele hereingebrochen wäre.

Damit aber stellt uns die Umschau nach Nietzsches Stellung in der geistigen Situation der Gegenwart erst vor die entscheidende Frage, die nicht nur ihn selber, sondern ihn als Exponent einer Zeit angeht: War Nietzsches Kampf gegen Gott nicht im tiefsten doch ein Kampf um Gott? Sein ekstatischer Nihilismus, von dem wir ausgingen, wollte einen neuen Menschen und einen neuen Gott künden. Wie aber verhält sich dieses Mensch- und Gottbild zu dem Bilde, das die christliche Weltzeit verehrt und an dem sie emporwuchs? Diese entscheidende Frage enthüllt erst, wo wir heute stehen. Daß Nietzsches Antwort keine eindeutige sein wird, ist aus allem Bisherigen zu erwarten. Daß Nietzsche aber eine „Krisis“ der Gegenwart in dem Sinne bedeutet, daß sich an ihm zwei Welten scheiden — die christliche und eine neuheidnische — ist ebenso sicher. Nietzsche hat zugleich für die,

¹⁰¹ *Przywara*, Ringen der Gegenwart I, 175.

¹⁰² Vgl. *mein* Buch: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Münster 1912. 88 ff.

¹⁰³ *Bäumler* in der Dünndruck-Neuauflage Nietzsches I, XXIII f.; vgl. auch *Bäumler*, *Bachofen* und Nietzsche, 13, 16.

¹⁰⁴ Vgl. *M. Schubert*, Das Verhältnis der Vitalitätswerte zu den geistigen Werten in der Philosophie Nietzsches. Berlin 1927. 40 ff., 74 f. *Jon. Krättelein*, Fr. Nietzsches Morallehre. Leipzig 1926. 48 ff., 53 f.

¹⁰⁵ *Reinh. Lindemann*, Fr. Nietzsche in unserer Zeit. Hochland 22, 2, 1924—25, 653 f.

die ihm nicht folgen, die Bedeutung einer ernsten Selbstbesinnung. Daß die christliche Theologie an ihm heute nicht vorbei kann, wird dann zu ihrer eigenen Vertiefung dienen, wenn sie durch seine Kritik am Christentum gezwungen wird, ihr eigenes Erbe tiefer zu verstehen und das Christentum selbst in einer Tiefe zu erfassen, wie Nietzsche es nicht sah oder — in manchen Äußerungen — doch nur ahnte. Ein dekadentes, verbürgerlichtes Christentum hat Nietzsches Antichristentum mit heraufbeschworen.

So bleibt uns zu einer weiteren Untersuchung¹⁰⁶ das eigentliche Nietzscheproblem noch gestellt: Nietzsches Kampf um Mensch und Gott!

¹⁰⁶ Diese Arbeit liegt vor und wird in *dieser* Zeitschrift erscheinen.

Die Sendgerichte.

Eine Übersicht von Prof. Dr. Koeniger, Bonn.

1. Das Wort Send oder kurz „der“, manchmal auch „die“, zuweilen sogar „das“ Send, hat mit „senden“ (mittlere) oder mit den karolingischen Sendboten sowenig zu tun wie mit senatus, ist vielmehr zusammengezogen aus mhd. sened, ahd. senod, afries. sineth, das von synodus herkommt. Lateinische Bezeichnungen sind: synodus parochiana oder parochialis, s. per villas, s. laicalis, s. universalis, placitum episcopi, pl. christianitatis, iudicium synodale. Deutsche Namen: Sendgeding, Pfarrsend, Pfarrüge, Ruggericht, Rügtag, Kanzelgericht (von cancelli, den Schranken vor dem Hauptaltar, wo das Gericht meist gehalten wurde), Brüchtengericht, geistliches Sittengericht.

2. Der Ursprung der Sendgerichte liegt in den bischöflichen Visitationen, die schon im 6. Jahrhundert ziemlich genau vorgeschrieben waren. Sie gaben neben den geistlichen Amtshandlungen des Visitators (Predigt, Firmung u. a.) auch Gelegenheit zur Prüfung und Bestrafung von Klerus und Volk. Letztere Seite trat viel stärker hervor, seitdem die karolingische Gesetzgebung immer wieder auf Besserung von Zucht und Sitte drang, und so entstand, sich abtrennend von der Visitation, um 800 neben dem gräflichen Gericht und zum Teil mit ihm konkurrierend, das geistliche Gericht des bischöflichen Sends als eines ständigen reisenden Sittengerichts. Da die Bischöfe bei Ausübung ihrer Tätigkeit als missi dominici mit dem weltlichen Inquisitionsverfahren bekannt wurden, so führten sie seit etwa 830 mit königlicher Erlaubnis für ihre Sendgerichte ständige (gewöhnlich 7) eigens vereidigte Laienzeugen ein (Sendzeugen, Sendrüger, Eidschwörer, Sender; iurati, testes synodales). Sie wurden aus den Pfarreingesessenen ausgewählt; ihre auf promissorischen Eid hin gemachte Anzeige von Sendvergehen ihrer Bezirke ersetzte die sonst notwendige Anzeige. Damit hatten die Sendgerichte ihre besondere Form als Rügegerichte erhalten.

3. Als Sendherren amtierten rund bis zum 11. Jahrhundert die Bischöfe selbst, vertraten in Verhinderungsfällen durch einen vicarius, d. h. den Domarchipresbyter, oder öfter noch durch den Domarchidiakon, wie ja auch der König durch den Graf als seinen vicarius vertreten ward. Hernach begannen, wenn auch nicht überall gleichzeitig und gleichmäßig, die Archidiakone in Diözesen, in denen eine Mehrheit von Archidiakonaten gebildet wurde, durch Teilnahme am Sendbann (bannus synodalis) eigene Sendherrlichkeit zu erlangen, wiewohl auch manche Bischöfe, wie ein Aribo von Mainz (gest. 1031), ihre alte Selbständigkeit zurückzugewinnen trachteten. — Gemäß der Verfassung der Sendgerichte führte der Sendherr oder sein Stellvertreter den Vorsitz. Beisitzer waren Geistliche, hervorragende Laien, sodann die Sendgeschworenen. Den Gerichtsumstand bildeten die Sendpflichtigen. Etwa seit 900 wurden Geistliche am Send selbst nicht mehr gerügt, weshalb von da an das Sendgericht der Laiensend hieß. Der Sendbezirk deckte sich in der Regel mit dem Sprengel der alten Taufkirchen. Als Sendorte galten die bischöflichen Dom- bzw. Pfarrkirchen

(Sendstuhl; sedes synodalis). Das Gericht wurde nicht wie die weltlichen Gerichte im Freien, sondern in der Kirche selbst gehalten. Die Sendzuständigkeit erstreckte sich in steter Erweiterung auf öffentliche, der kirchlichen Strafgewalt sonst nicht zur Kenntnis gekommene oder von ihr noch nicht geahndete Vergehen gegen göttliche und kirchliche Gesetze (causae synodales). Aus der auch für das Grafengericht geltenden Atzungspflicht entwickelten sich früh schon bestimmte Sendabgaben, das synodaticum, Sendhafer, später Sendpfennig u. a. In der Regel fanden die Sendgerichte zweimal, im Frühjahr und Herbst, statt, und es ist kein Zweifel, daß hieran sich die Entstehung der Märkte knüpfte. Doch findet man auch nur einmalige, zuweilen sogar viermalige Abhaltung. — Das Sendverfahren glich sich bald schon dem der weltlichen Gerichte möglichst an. Am bestimmten Tage kam der Sendvorsitzende mit Gefolge in den Sendort und besaß am nächsten Morgen in der Kirche vor dem Kommuniongitter (cancelli; daher auch später der Name Kanzelgericht) den heiligen Send. Auf dem Gerichtstisch lagen ein Reliquienkästchen oder ein Evangelienbuch zur Eidesabnahme, auch eine Rute und Schere zur Strafhandhabung. Eröffnet ward die Sitzung durch Hegung (bannitio); danach machten auf Befragen (interrogationes synodales) die Geschworenen ihre Aussagen, zuletzt auf ihr Taufgelübde hin (bannus christianitatis) die Sendpflichtigen insgesamt. Als Urteiler fungierte zunächst der Sendherr, allmählich auch die beisitzenden Geistlichen. Als Beweismittel galten der Eid für die Freien, das Gottesurteil für die Unfreien. Die ursprünglichen Sendstrafen, verhängt auf Grund der Bußbücher, wie sie auch bei der Beichte vom Priester benützt wurden, mit Beten, Fasten und Almosengeben, Wallfahrten u. a., wandelten sich zum Teil schon seit dem 10. Jahrhundert in Geld- oder Wachsstrafen um. — Das Verbreitungsgebiet der Sendgerichte in Form der Rügegerichte waren die Grenzen des gesamten karolingischen Reiches; auch England kannte sie, der skandinavische Norden nur in Gestalt des Verdachtsverfahrens, demgemäß der bischöfliche Vogt, ein Laie, beim weltlichen Ding die Verdachtsrüge zu erheben hatte.

4. In naturgemäßer, der mittelalterlichen Tendenz nach Abspaltung niederer Gewalten entsprechenden Entwicklung erlangten in der zweiten Periode der Sendgerichte (12.—16. Jahrhundert) seit dem 12. Jahrhundert die früheren Stellvertreter der Bischöfe, die Archidiakone, immer häufiger eigene Sendherrlichkeit mit besonderem Sendbezirk. Im weiteren Verlauf der Dinge wurde die Sendgerechtigkeit als nutzbares Recht an Klosteräbte und selbst Äbtissinnen, an Präpöste, Ehrenprälaten, Landdekane und auch an Pfarrer vergabt oder verteilt. Die Bischöfe selbst blieben mittelst der Diözesansynode oder des Bischofsends (synodus episcopalis) wirkende Sendherren nur noch für die vom archidia-konalen Send exemten Stände, d. h. für Geistliche, Klöster, Klausner, Kapitel, Hospitäler, Adel und Ritterschaft und deren Untergebene, Juden und Städte. Manchmal behielten sie sich auch einen eigenen Archidiakonatsbezirk für Abhaltung des Sendgerichts durch sie selbst oder durch Stellvertreter vor. Man darf

etwa für das 13.—14. Jahrhundert eine erste Blüteperiode der Sendgerichte annehmen. Wo jedoch, wie in Süddeutschland, die Archidiakonalgewalt frühzeitig zurückging, kam die Sendgerichtsbarkeit in geschmälerter Form ganz in die Hände der Pfarrer oder ging überhaupt ein oder verlор sich in die Dorfruggerichte. Mit der Zeit entsandten auch die neuen Sendherren wieder Unterbeamte als Sendvorsitzende, namentlich die Offiziale, während sie an ihrem Sitz ein ständiges, örtliches Gericht zur Behandlung schwieriger und länger dauernder Prozesse einrichteten. In Nachahmung der Landgerichte wurden ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert die bisherigen Sendzeugen zu Sendschöffen, d. h. zu Urteilfindern, zu scabini synodales. Ihre Zahl wurde für kleinere Orte und für den Archidiakonalsend in der Regel auf 4, in Städten und für den Bischofssend auf 7—12 festgesetzt. Der gleichen Nachahmung entsprang auch das Aufkommen formeller Hegung und die Zuhilfenahme des schriftlichen Verfahrens: es fungierte ein Sendschreiber, der die Sendprotokolle zu führen hatte. Ebenso übernahm man aus dem weltlichen Gericht den Vorsprecher, den Sendpedell, die Anberaumung eines After- oder Nachsends, die Benützung von Sendzeichen bei der Sitzung, d. h. des Kammes, der Schere, Rute, der Lastersteine usw. Entsprechend den Schöffen der weltlichen Gerichte wiesen jetzt auch die Sendschöffen ihr eigenes Recht in Sendweistümern und in Zweifelsfällen fuhr man zu Oberhofe, d. h. zur ältesten Mutterkirche des mehr und mehr verkleinerten Sendbezirks, um Recht und Herkommen zu erfahren, ganz wie das bei den weltlichen Gerichten geschah. Das Sendschöffentum hat übrigens in gewissem Ausmaße das Vorbild abgegeben für das Schöffentum der heimlichen Feme Westfalens. Als Beisitzer der Sendgerichte amtierten jetzt auch weltliche Herren, Adelige, Schultheißen u. a. Der Beweis wurde noch wie früher durch Eid und, solange es noch in Gebrauch war, durch Gottesurteil erbracht, sodann aber auch durch Urkunden und Zeugen. Als Sendpflichtige galten entweder alle Erwachsenen oder nur die Männer oder nur eine Person aus jedem Haus (-Rauch). Sendort war wie seither meist die Kirche, aber auch deren Kreuzgang oder das „Paradies“. Die Sendkompetenz begriff wie bisher die öffentlichen, noch ungeahndeten Vergehen gegen göttliche und kirchliche Gebote in sich, in weiterer Ausdehnung sodann die Überwachung von Maß und Gewicht, der Wege und Stege zur Kirche, der Pilger-, Buß- und Kreuzfahrer, der Hebammen und Ausätzigen. Das Streben der Sendherren nach Erweiterung ihrer Zuständigkeit einerseits, das Emporkommen kommunaler Gewalten andererseits führte zu vielen Streitigkeiten. Allmählich schied sich so von der Sendkompetenz aus, was zur Hauptsache in die bürgerliche Rechtssphäre fiel. Die Bischöfe selbst, die kein Interesse an der Ausdehnung der Macht ihrer ehemaligen Unterbeamten hatten, versagten diesen nicht nur wiederholt ihre Unterstützung, sondern zogen auch die Entscheidung der wichtigeren Fälle, namentlich Ehesachen, vor das Forum ihrer Offizialatsgerichte, während sie freilich Diözesansynoden und den bischöflichen Send immer seltener hielten. So ward tatsächlich die Kompetenz der archi-

diakonalen Sendgerichte nach und nach beschränkt. Kriegsnöte und selbstverschuldete Nachlässigkeit haben außerdem deren Abhaltung oft verhindert. Die Einforderung der Sendabgaben auch für den Fall, daß das Gericht gar nicht gehalten wurde, die übertriebenen Geldforderungen oder die Verhängung rein weltlicher Strafen wie des Steintragens haben die Sendgerichte immer mehr zu den unbeliebtesten Gerichten gemacht. In den Gravamina der deutschen Nation und in den Bauernartikeln der Reformationszeit kam dies oft derb zum Ausdruck. Im 16. Jahrhundert sind sie daher vielerorts auf lange hinaus nicht mehr gehalten worden. — Was das Verbreitungsgebiet des Sends in dieser Periode anbelangt, so findet er sich noch bis zum 15. Jahrhundert in all den Diözesen, die ehemals zum fränkischen Reich gehört hatten und noch gehörten. Dann verliert er sich vor allem da, wo die Archidiakonalgewalt nie zu besonderem Ansehen gekommen war, d. h. in den süddeutschen und außerdeutschen Diözesen.

5. Die dritte Periode der Sendgerichte, vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, ist gekennzeichnet durch die Maßnahmen des Konzils von Trient, das jede Selbständigkeit der Archidiakone beseitigte. Damit gelangte die Sendgewalt grundsätzlich wieder in die Hand der Bischöfe zurück (c. 3 u. 20 C. Trid. sess. 24 de ref.). Aber nicht nur, daß die Archidiakone selbst gegen die Durchführung der einschlägigen Konzilsbestimmungen protestierten und ihre Selbständigkeit zu wahren wußten, manche Bischöfe nahmen auch in den Gegenden, wo die Sendgerichte immer noch am verhältnismäßig fleißigsten gehalten wurden, nämlich am Mittel- und Niederrhein und in Westfalen, mit Berufung auf das Gewohnheitsrecht für sie Stellung. So überdauerten sie tatsächlich das Tridentinum, ja in den Zeiten der Gegenreformation rief man auch von seiten der Territorialherren nach ihnen, belebte und erneuerte sie. So kam es zu vielen „Senderneuerungen“ und damit zu einer zweiten Blüteperiode der Sendgerichte. Erst gegen Ende des 18. bzw. zu Anfang des 19. Jahrhunderts fielen sie vielfach der Aufklärung oder der französischen Gewaltherrschaft zum Opfer, wie links des Rheins. In verblaßter Gestalt erscheinen sie im Trierischen und Paderbornschen noch in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts. In Gegenden, wo sie bereits eingegangen waren, die Archidiakone aber wenig Einfluß besaßen wie namentlich im Bambergischen, entstand der reine Pfarrsend. Ihn hielten die Pfarrer auf dem Lande auf eigene Autorität hin unter Beziehung von Bürgermeister und Sendzeugen ab. Letztere wurden jetzt nicht einmal mehr überall vereidigt. Das Verfahren bewegte sich hier in ganz lockeren, kaum noch an die frühere Zeit erinnernden Formen. Auch unterblieben sie oft aus den geringfügigsten Ursachen. Der Versuch, im Trierischen sie gar monatlich abzuhalten, gelang nur auf kurze Zeit. Doch wurde das Schriftlichkeitsprinzip bis zum Schluß aufrechterhalten, und so finden sich heute noch aus dieser späten Periode des Sends vielfach Sendprotokolle in den Pfarrarchiven. Von den ehemals Sendpflichtigen brauchten jetzt mancherorts nur mehr die Straffälligen zum Send zu erscheinen. Er wurde statt in der Kirche nunmehr nicht selten bloß in der Sakristei oder im Pfarrhof

gehalten. Die eindrucksvollen Förmlichkeiten und Zeremonien des Mittelalters waren verschwunden. Wo man von einem zweiten Aufblühen reden kann, erweiterte sich die Zuständigkeit durch Einbeziehung von Fragen wegen Häresie (Protestantismus) und Schisma. Sonst ist jedoch die Kompetenz immer mehr auf das rein Kirchliche zusammengeshrumpft.

6. Davon, daß im Protestantismus die Sendgerichte „völlig aufhörten“ (*Hauck*), kann nicht die Rede sein. Ganz im Gegenteil. Zunächst allerdings und mancherorts noch lange fort wurden die Protestanten einfach vor das Sendgericht geladen wie jeder Katholik. Als dann die Jurisdiktion der katholischen Obrigkeit die Protestanten nachdrücklichst bestritten, 1633 durch Reichstagsbeschluß die geistliche Gewalt über die Anhänger der neuen Lehren aufgehoben, gemäß dem Westfälischen Frieden von 1648 Art. 6 § 48 als suspendiert und nur dort für noch bestehend erklärt wurde, wo sie im Normaljahr 1624 vorhanden bzw. anerkannt war, da unterblieben im allgemeinen die Vorladungen vor den Send, wiewohl noch mehr als ein Jahrhundert danach die geistliche Gerichtsbarkeit katholischer Reichsstände über ihre lutherischen Untertanen verteidigt wurde. Sodann aber hat die neue Religion den Send keineswegs durchaus und allenthalben fallen lassen, wiewohl sie in Fastnachtsspielen, Pasquillen und Satiren ihn genugsam verhöhnte und Luther bekanntlich bittere Worte gegen die bischöflichen Offiziale und ihre Geldgier gerade hinsichtlich der Sendstrafgefälle schleuderte. Andere, sehr namhafte Vertreter des Protestantismus haben der Herübernahme der Sendgerichte, natürlich in geänderten Formen und mit namentlich auf die Unzuchtsfälle beschränkter Kompetenz nachdrücklichst das Wort geredet, so ein Brenz, Sarcerius, Leyser u. a. Für manche Gegenden Deutschlands erhielten sie sich unter der neuen Obrigkeit fast gänzlich noch länger weiter. In verflachter Form fanden sie Eingang in den Visitationsordnungen und gingen dann später in den Befugnissen der Konsistorien auf, die auch Funktionen sittengerichtlicher Art in sich begriffen. Im Nassau-Weilburgischen bestanden sie unter dem alten Namen „Send“ noch bis 1808 fort, indem sie der Ortspfarrer mit drei Schöffen abhielt. Ja anfangs hatte man sogar den protestantischen Send allwöchentlich gewünscht (Homburger Synode 1526) oder doch alljährlich (Hessen 1526). Oder aber es traten die Dorfruggerichte an die Stelle der Sendgerichte wie in Württemberg. Selbst Erneuerungen dieser Sendgerichte hatten statt (im Bergischen). Das alles war ein Zeichen dafür, daß der alte Send doch nicht so schlecht war, als man ihn von Seite der Gegner machte, und daß man durch ihn Erhaltung oder Besserung der Sittenzucht erhoffte. Das Sendabgabewesen hörte freilich im evangelischen Send berechtigterweise auf. Dadurch aber, daß die öffentliche Kirchenbuße im Protestantismus beibehalten wurde — ihre Abschaffung erfolgte z. B. in Preußen erst 1746, in Sachsen und Brandenburg-Bayreuth 1756, in Churhessen 1786 —, erhielt sich, wenn auch nur schließlich innerhalb der Visitation das, was ehemals die wichtigste Seite der alten Sendgerichte gewesen war. Übrigens kannte man auch im pro-

testantischen Send da und dort Geldstrafen, auch öffentliche Buße und Geldstrafe nebeneinander. Besonders auffällig ist die Herübernahme der Sendgerichte durch den Calvinismus in der Form der Chorgerichte oder Ehegerichte, die fast in allem dem alten Send nachgebildet waren. Das 19. Jahrhundert hat auch den protestantischen Send schließlich endgültig beseitigt.

7. Soviele Schattenseiten die Sendgerichte im Verlauf ihrer jahrhundertelangen Entwicklung auch aufweisen mochten — abgesehen von der finanziellen Seite war insbesondere das Denunziantenwesen dadurch gefördert worden, wofür die Sendprotokolle abschreckende Beispiele bringen — sie hatten doch in mancher Hinsicht auch ihre guten Seiten und Erfolge, wie schon aus der teilweisen Herübernahme in den Protestantismus sich ergibt. Zeugnis dafür sind auch die mannigfachen Senderneuerungen im 17. Jahrhundert. So versteht man es, daß noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, da die Sendgerichte bereits allenthalben als erloschen gelten konnten, wiederholt Vorschläge zu ihrer Wiedereinführung gemacht worden sind und das durch Männer von Ruf und Namen ebenso katholischen wie nichtkatholischen Bekenntnisses. So hat im Kölnischen Ende der 20er Jahre der bekannte Pfarrer Binterim eine eigene Schrift herausgegeben, worin er nachdrücklichst für den alten Send eintritt. Für Baden und Württemberg hat kein Geringerer als Professor Hirscher den Vorschlag einer Senderneuerung gemacht. Im Fuldaischen ist in den 30er Jahren in langen Schriftsätzen bei der bischöflichen Behörde darüber verhandelt worden, ob und in welcher Form man die alten Sendgerichte wieder erstehen lassen könnte. Ja, in Württemberg erstanden sogar katholische „Kirchenkonvente“ 1817, die aber merkwürdigerweise ihr Vorbild in den protestantischen Kirchensynoden (= Send) hatten. Und im Fuldaischen führten die erwähnten Verhandlungen 1835 zu einem Erlaß des Bischofs Leonhard Pfaff, wonach in der Diözese die Pfarrsynoden wieder eingeführt wurden; die Sendzeugen bekamen den Namen Zensoren. Allein auch diese tatsächlichen Wiedereinführungen haben nicht lange gedauert. Man war für Einrichtungen so wesentlich mittelalterlicher Art doch nicht mehr empfänglich genug.

8. Nachklänge zeigen sich heute noch mancherlei. Heute noch kennt man im Trierischen, woselbst die letzten (katholischen) Sendprotokolle bis 1827 heraufreichen, die Bezeichnung „Sender“ für die weltlichen Mitglieder des Kirchenvorstandes. Im Kölnischen finden sich noch Betstühle in Kirchen mit dem Täfelchen „Platz für die Sendschöffen“ (so z. B. in der St. Michaelskapelle auf der Godesburg bei Bonn), deren Tätigkeit schließlich nur mehr in Kirchenaufsicht und Anzeige unbotmäßiger Kirchenbesucher an den Pfarrer bestand. Auch die Bußbank für gefallene Jungfrauen zeigt man noch mancherorts in den Kirchen (z. B. in der Eifel), in der diese gemäß der Strafverhängung des Sends während des Gottesdienstes seinerzeit Platz zu nehmen hatten, nachdem sie zuvor an der Kirchentüre öffentliche Kirchenbuße getan. An gotischen Kirchen findet man nicht selten meist vor dem Haupteingang Büberbänke oder -sitze, auch entsprechende Figuren, die den Platz für die vom Send Bestraften und öffentlicher

Kirchenbuße Unterworfenen kennzeichnen (typisch Adamspforte am Dom in Bamberg). In Münster und Osnabrück erinnern die großen Jahrmärkte, denen bis heute die Bezeichnung „Send“ geblieben ist, noch an das ehemalige geistliche Sittengericht, zu dem die Sendpflichtigen weither aus der Umgegend kommen mußten und das so Gelegenheit zu Atzung und Einkauf bot. — Im neuesten Gesetzbuch der katholischen Kirche, dem Kodex (seit 1918) sind kaum noch leise Spuren der ehemals so bedeutungsvollen kirchlichen Einrichtung festzustellen. Der Kanon 343 verweist im allgemeinen auf die bischöfliche Visitation der Diözese; gemäß den partikulären Sonderbestimmungen hierfür hat der Visitator sich auch nach dem sittlichen Stand der Pfarreingesessenen zu erkundigen und kann nötigenfalls Rügen erteilen. Das ist der Punkt, von dem her seinerzeit die Sendgerichte ihren ersten Anfang genommen haben. Näheres aber besagt c. 274 n. 5 des Kodex. Danach vermag der Metropolit im Falle der Vernachlässigung der Visitation seitens eines seiner Suffragane diese selbst vorzunehmen und dabei öffentliche Vergehen sowie öffentliche Beleidigungen „gegen sich oder die Seinen“ strafend, selbst mit Zensuren zu ahnden. Nach c. 1935 f. aber kann jeder Gläubige jederzeit Delikte seines Nebenmenschen dem kirchlichen Amtsanwalt anzeigen zum Zwecke der Satisfaktion und Schadloshaltung, auch „aus Eifer für die Gerechtigkeit“ zur Gutmachung eines Skandals oder Übels; wenn Gefahr für den Glauben oder sonst ein öffentliches Übel infolge Untaten droht, ist diese Anzeige sogar Pflicht. Sie mag schriftlich oder mündlich an den Ordinarius, an den Dekan oder Pfarrer erfolgen. Das ist der letzte Ausklang der alten Anzeigepflicht beim Send sub banno christianitatis¹.

¹ *P. Hinschius*, Kirchenrecht V (1895) 425—448. — *A. Hauck* in der Realenzykl. ³ XVIII (1906) 209—215. — *Ders.*, Kirchengeschichte II ⁴ (1912) 759—763; V ³⁻⁴ (1929) 226—236. — *A. M. Koeniger*, Die Sendgerichte in Deutschland I (1907). — *Ders.*, Quellen zur Geschichte der Sendgerichte in Deutschland, 1910. — *Ders.*, Veme und Send (Lit. Beil. z. Köln. Volksz. 1908 Nr. 30). — *Ders.*, Vom Send, insbes. in der Diözese Bamberg (Jahrb. d. hist. Ver. B. 1912, 27—60). — *Ders.*, Art. Send in Hoop Reallex. V (1915) 167 ff. — *Ders.*, Brenz u. der Send (Festschr. f. Schlecht 1917, 208 ff.). — *O. R. Redlich*, Jülich-bergische Kirchenpolitik, 1908 bis 15. — *L. Frohn*, Das Sendgericht in Aachen, 1913. — *Wilh. Müller*, D. hl. Send zu Niederflörsheim (Archiv f. hess. Gesch. 9, 1914 24 ff.). — *S. Schüssler*, Sendgerichtsprotokolle des 16. Js. (Jahrb. d. Ver. f. ev. Kircheng. Westfalens 16. 1914/5, 93 ff.). — *K. Stenzel*, Das geistl. Gericht zu Straßburg (Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1915, 201 ff.). — *W. Corsten*, Die köln.-jülichische Chritianität Bergheim 1450—1802 (Erftland 1921; hierin seit 1924 eine Reihe von Quellen). — *H. Nelis*, Les doyens de chrétienté (Rev. Belge de philol. et d'hist. 3, 1924, 59 ff., 251 ff., 509 ff., 821 ff.). — *G. Krüger*, Der münsterische Archidiakonats Friesland, 1925. — *Cl. Laumanns*, Propstei u. Archid. Lippstadt (im 1. Bd. seines Heimatbuchs des Kreises Lippstadt); dagegen *J. Bauermann*, Westf. Archid.-Studien (Zeitschr. f. vat. Gesch. 83, I, 1925, 285 ff.); dagegen wieder *Laumann*, ebenda 84 II, 1927, 112 ff.). — *A. Dreesen*, Gesch. d. Pfarrei Ratingen, 1926; Meßbuch von Paffrath, 1921. — *R. v. Scherer*, Kirchl. Aufsichtsrecht (Zeitschr. f. öff. Recht 7, 1928, 342 ff.). — *Th. Paas*, Der Kampf d. Prämonstratenser um ihre Exemption (Zeitschr. d. Savigny-St., Kan. Abt. 18. 1928, 358 ff.). — *Peters*, Bechtheimer Kirchen- u. Sendweistum 1424 (Arch. f. hess. Gesch., NF. 15, 1928, 228). — *R. Stapper*, Der große Kaland am Dom zu Münster (Zeitschr. f. vat. Gesch. 86 I, 1929, 82 ff.). — *E. Meyer*, Das sog Würzb. Sendweistum (Archiv d. hist. Ver. f. Unterfr. 68, 1930, 437 ff.).

Die Straffälligkeit der Trauung von Katholiken vor dem akatholischen Religionsdiener.

Zur Auslegung von c. 2319 § 1 nr. 1 CIC.

Von Privatdozent Dr. Hans Barion in Bonn.

Das kirchliche Rechtsbuch sieht für den Fall der Trauung eines Katholiken vor einem akatholischen Religionsdiener nur an einer Stelle ausdrücklich eine Strafe vor. Es bestimmt in c. 2319 § 1 nr. 1: *Subsunt excommunicationi latae sententiae Ordinario reservatae catholici qui matrimonium ineunt coram ministro acatholico contra praescriptum can. 1063 § 1*. Der an dieser Stelle angezogene c. 1063 § 1 spricht seinerseits das Verbot aus: *Etsi ab Ecclesia obtenta sit dispensatio super impedimento mixtae religionis, coniuges nequeunt, vel ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, adire quoque, sive per se sive per procuratorem, ministrum acatholicum uti sacris addictum, ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum*. Es scheint nicht schwer zu sein, über die Auslegung dieses Strafkans Übereinstimmung zu erzielen. Indes ergibt die Durchsicht der kirchenrechtlichen Literatur, daß er ganz verschieden gedeutet wird, und zwar begnügen sich die einzelnen Autoren meist mit der bloßen Entscheidung über den Sinn der fraglichen Bestimmung, ohne eine Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Ansichten durchzuführen. Bei Repetitorien und Grundrissen ist dieses Verfahren allein möglich; es befriedigt jedoch nicht die Forderungen, die man hinsichtlich systematischer Durchdringung der Probleme an größere Lehr- und Handbücher oder gar an Monographien über das Ehe- und Strafrecht stellen muß. So erscheint es nicht als überflüssig, im folgenden der Frage unter Abwägung der verschiedenen Möglichkeiten näher zu treten, zumal sie für die seelsorgliche Praxis von Wichtigkeit sein kann.

Die Erörterung geht am besten aus von einer kurzen Übersicht über die verschiedenen Auslegungen, die die Strafbestimmung bisher erfahren hat¹. Es seien zunächst drei Punkte kurz berührt, die gleich eingangs erledigt werden können. Von niemand wird bestritten, daß von der Zensur nur Katholiken bedroht sind oder, wie man genauer interpretieren muß, nur solche, die bei der Eheschließung nach c. 1099 dem Formzwang unterliegen. Ferner wird von manchen Autoren betont, daß die Religionszugehörigkeit des *minister acatholicus* für die Inkurrierung der Zensur gleichgültig sei, daß also die Einsegnung der Mischehe durch einen jüdischen oder mohammedanischen Religionsdiener ebenfalls zur Konstituierung des Deliktes ausreiche². Das kann unbedenklich zugegeben werden, wenngleich die Bemerkung nicht unterdrückt sei, daß ein

¹ Im folgenden ist die Literatur nur soweit benutzt, als sie in der Bibliothek des Kirchenrechtlichen Seminars und in der Universitätsbibliothek zugänglich war.

² Z. B. St. Sips, *Enchiridion iuris canonici* (Pécs 1926), 525/526.

solcher Fall kaum jemals praktische Bedeutung haben wird. Schließlich sei vermerkt, daß *Leitner* die Zensur beschränkt wissen will auf den Fall, daß eine gültige Ehe zustandekomme; denn es heiße ausdrücklich: . . . qui matrimonium ineunt³. Aber da für das Delikt nur Katholiken in Frage kommen, die dem Formzwang unterliegen, ist es unmöglich, diesen Ausdruck in dem von *Leitner* vorgeschlagenen engen und dem Wortlaut nach zutreffenden Sinne zu verstehen. Denn ein solcher Katholik kann nicht vor dem minister acatholicus eine gültige Ehe schließen⁴, und das im Sinne *Leitners* verstandene Delikt würde also überhaupt nicht begangen werden können: der Codex würde ein Delikt konstruieren, das er durch seine eigenen Vorschriften über die Eheschließung unmöglich macht. Der Kanon ist also zu verstehen, als ob gesagt würde: . . . qui matrimonium inire attentant.

Wenn man von diesen drei Punkten absieht, über die kaum abweichende Meinungen möglich sind, hängt das Verständnis der Zensur ab von der Auslegung, die man c. 1063 § 1 gibt. Dieser handelt nach Wortlaut und Zusammenhang mit den anderen Kanones von der Doppeltrauung bei Mischehen und bietet an sich keine Möglichkeit zu einander entgegengesetzten Interpretationen. Das ist wohl auch der Grund, warum in der Literatur nicht explicite die Frage aufgeworfen wird, von deren Beantwortung ein Problem des c. 2319 § 1 nr. 1 abhängt: verstoßen gegen c. 1063 § 1 auch Brautleute gemischter Religion, die sich nur von dem akatholischen Religionsdiener trauen lassen? Anders ausgedrückt: verbietet der Kanon die Trauung von Katholiken, die eine Mischehe eingehen wollen, vor dem akatholischen Religionsdiener überhaupt oder verbietet er nur die Doppeltrauung? Vielfach wird auf diese Frage keine oder nur eine unklare Antwort gegeben. Wenn man den Wortlaut des Kanons betrachtet, so muß die Entscheidung zugunsten dieser zweiten Auslegung fallen⁵. Denn es heißt ausdrücklich: verboten sei den Brautleuten „adire quoque ministrum acatholicum“. Dieses quoque könnte man durch keine Auslegung wegschaffen. Außerdem besteht das Verbot, einerlei, ob die akatholische Trauung vor oder nach der katholischen stattfinden soll. Beides verlangt, daß der Kanon von der Doppeltrauung verstanden wird. Der eventuelle Einwand, daß der Codex doch unmöglich die einfache akatholische Trauung eines Katholiken passieren lassen könne, wird entkräftet durch c. 1099 § 1, der den Katholiken zu katholischer Eheschließung verpflichtet. C. 1063 § 1 gilt also von der Doppeltrauung bei gemischter Ehe.

Damit scheint die Auslegung von c. 2319 § 1 nr. 1 schon entschieden zu sein,

³ *M. Leitner*, Handbuch des katholischen Kirchenrechts 4² (Regensburg 1924), 253—254.

⁴ Auch c. 1098 gibt nicht die Eheschließung coram ministro acatholico uti sacris addicto zu.

⁵ Sie wird z. B. vertreten von *A. Blat* O. P., *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici. Liber III. De Rebus. Pars I². De Sacramentis* (Rom 1924), 562; *E. Eichmann*, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* 2³ (Paderborn 1930), 89—90; *A. M. Koeniger*, *Katholisches Kirchenrecht* (Freiburg i. Br. 1926), 308.

und zwar dahin, daß die Zensur nur Katholiken trifft, die eine Mischehe sowohl vor dem katholischen wie vor dem akatholischen Religionsdiener eingehen⁶. Doch lassen manche Autoren die Zensur schon inkurriert sein, wenn nur die einfache Trauung coram ministro acatholico vorgenommen wurde⁷. Diese Auslegung kann für sich anführen, daß kein Grund namhaft gemacht werden könnte, weshalb eine einfache Trauung vor dem minister acatholicus leichter zu beurteilen wäre als eine Doppeltrauung, weshalb sie demgemäß von einer Zensur zu eximieren wäre, die diese verdient hat. Denn die Doppeltrauung läßt doch das Bestreben erkennen, der Religion beider Teile gerecht zu werden, während bei der einfachen Trauung vor dem minister acatholicus der Katholik in keiner Weise seinen Glaubenspflichten Geltung verschafft. Die fraglichen Autoren begründen ihre Ansicht nicht näher, doch darf man wohl annehmen, daß der angedeutete Gedankengang sie zu dieser Stellungnahme bewogen hat.

Das zweite Problem, das c. 2319 § 1 nr. 1 aufgibt, rührt ebenfalls von dem Verweis auf c. 1063 § 1 her. Dieser spricht nach Wortlaut und Zusammenhang von der Mischehe, so daß zu fragen ist: gilt die Zensur nur für Mischehen oder auch für reinkatholische Ehen und für Ehen zwischen Katholiken und Ungetauften? Von manchen Autoren wird die zweite Antwort gegeben⁸, andere leiten dagegen die Straffälligkeit von Ehen von Katholiken coram ministro acatholico her aus c. 2316⁹. Dieser Kanon erklärt denjenigen für häresieverdächtig, der mit Häretikern in divinis kommuniziert. Diese Autoren gewinnen dadurch auch ohne weiteres die Straffälligkeit der einfachen Trauung, während bei der Herleitung der Strafe aus c. 2319 noch entschieden werden müßte, ob nur die Doppeltrauung oder auch die einfache Trauung straffällig macht.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß der Fragen, die sich bei der Interpretation von c. 2319 § 1 nr. 1 aufdrängen, verhältnismäßig viele sind und daß in der bisherigen Literatur diese Fragen nicht alle zu ihrem Recht kamen. Ein Grund dafür tritt sofort in Erscheinung. Wenn man die Methode prüft, mittels derer die zitierten Resultate gewonnen wurden, so ist es durchgehends die isolierende. Zu

⁶ So *Eichmann*, Lehrbuch 521; *Koeniger*, Kirchenrecht 458.

⁷ Man findet in der Literatur nur selten klar angegeben, ob die Zensur auch durch einfache Trauung vor dem akatholischen Religionsdiener inkurriert wird. Dafür sprechen sich aus z. B. *I. Chelodi*, Ius matrimoniale iuxta Codicem Iuris Canonici³ (Trient 1921), 62; *A. D. Cipollini*, De censuris latae sententiae iuxta Codicem Iuris Canonici (Turin 1925), 166; *G. Cocchi C. M.*, Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum Liber V² (Turin 1928), 236; *H. Noldin* S. J., - *A. Schönegger* S. J., De censuris²⁰⁻²¹ (Innsbruck 1928), 79; *Fr. Trieb*s, Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht II (Breslau 1927), 245; *F. X. Wernz* S. J., - *P. Vidal* S. J., Ius canonicum ad Codicis normam exactum V¹ (Rom 1925), 199.

⁸ *Cipollini*, De censuris 166; *Cocchi*, Commentarium 236; *Th. Schäfer* O. M. Cap., Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici⁸⁻⁹ (Münster i. W. 1924), 153.

⁹ *Z. B. I. Chelodi*, Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis criminalibus iuxta Codicem Iuris Canonici (Trient 1925), 76¹; *Eichmann*, Lehrbuch 520; *Leitner*, Handbuch 4, 253.

jedem Kanon des Codex wird eine Auslegung gegeben ; in dem vorliegenden Falle interpretiert man die cc. 2319 und 1063 und fügt zufällige Bemerkungen über die Personen hinzu, die von der Zensur betroffen bzw. nicht betroffen werden. Diese Methode, Kanon für Kanon zu erklären, muß von einer Untersuchung der einzelnen Bestimmung innerhalb der Gesamtheit der zusammengehörigen Bestimmungen absehen, wenn nicht zufällig die Reihenfolge der Kanones von dem gleichen Gesichtspunkt bestimmt wird wie die Erklärung. Diese Methode läßt es nicht zur Erfassung des Grundes für die Verschiedenheit der Auslegungen und zur Erkenntnis des Sitzes der Schwierigkeiten kommen, die der Kanon bietet. Gerade bei den Kanones, die die Strafen für die einzelnen Delikte enthalten, ist der Nachteil der isolierenden Methode besonders deutlich. Denn der Deliktsbegriff des kirchlichen Rechtes fordert zum Vorliegen eines Deliktes ein Gesetz, das durch eine Strafbestimmung sanktioniert wird. Die Erklärung des Strafsanktions hat also jedesmal genau festzustellen, welches Gesetz durch den Kanon sanktioniert werden soll. Es treten dabei verschiedene Fälle auf. Zuweilen ist das zu sanktionierende Gesetz nur in dem betreffenden Strafsanktion explicate enthalten, zuweilen wird aus einem allgemeinen Kanon ein spezieller Fall herausgegriffen, zuweilen wird auch auf einen das positive Recht enthaltenden Kanon hingewiesen, dessen Übertretung durch die betreffende Strafe geahndet werden soll. Wenn man nun die Strafsanktionen nach ihrer Reihenfolge im 5. Buch erklärt, kann man diesem Zusammenhang nur nachgehen, wenn und soweit auf frühere Kanones ausdrücklich verwiesen wird. Praktisch weichen daher auch die Autoren, die das alleinige Recht dieser isolierenden Methode vertreten, immer wieder notgedrungen von ihr ab. Jedoch kommen sie vielfach nicht zu einer allseitigen Untersuchung des jeweils vorliegenden Komplexes von Bestimmungen, die nunmehr für den hier zur Debatte stehenden Fall in Angriff genommen werden soll.

Den Ausgang muß die Untersuchung des c. 2319 § 1 nr. 1 also nehmen von der genauen Anwendung des Deliktsbegriffes, und dann läßt sich die ganze Schwierigkeit auf die Frage reduzieren: welches Gesetz soll durch diesen Kanon sanktioniert werden? Die Antwort kann nur lauten: sanktioniert wird c. 1063 § 1, der ja ausdrücklich als Bezugskanon genannt ist. Indes ist diese Antwort nicht so frei von Schwierigkeiten, wie es den Anschein hat. Der Codex hat genau festgelegt, was hinsichtlich der Form der Eheschließung coram ministro sacris addicto rechtens ist. Er stellt in c. 1099 fest, wer zur Eheschließung coram ministro catholico verpflichtet ist, und unterscheidet zwei Gruppen von Ehen, solche, bei denen beide Kontrahenten, und solche, bei denen nur ein Kontrahent dem Formzwang unterliegt. In beiden Fällen muß die Ehe vor dem minister catholicus abgeschlossen werden. Dieses Prinzip, daß der Katholik vor dem minister catholicus kontrahieren muß, gilt also nicht nur bei Ehen von Katholiken untereinander, sondern auch dann, wenn ein Katholik mit einem Akatholiken kontrahiert, mag dieser getauft sein oder nicht. Der Kodex erläutert das noch ausdrücklich dahin, daß auch die Dispens von dem im Falle nicht rein-

katholischer Ehe entgegenstehenden aufschiebenden oder trennenden Hindernis nicht die Befreiung vom Formzwang in sich schließt, und stellt in scharfer Formulierung dieser Tendenz in den cc. 1063 und 1071 schließlich fest, daß bei gemischter Ehe und bei Ehe mit einem Ungetauften nicht nur nicht Option zwischen *minister catholicus* und *acatholicus* gegeben ist, sondern daß auch ein Kompromiß ausgeschlossen ist, derart, daß vor beiden *ministri* kontrahiert würde. Das zugrundeliegende Prinzip ist also das einer unbedingten Bindung des Katholiken an den Formzwang, das in drei sich steigernden Stufen aufgestellt wird: die Bindung besteht bei jeder katholischen Ehe, sie besteht auch bei gemischter Ehe, sie schließt sogar die kompromißartige Kontrahierung vor beiden *ministri* aus. Oder, negativ formuliert: Katholiken können keine gültige Ehe vor einem akatholischen Religionsdiener eingehen. Selbst wenn sie sich mit einem Akatholiken verbinden wollen, befreit die Dispensation von den betreffenden Ehehindernissen nicht von der Beobachtung der für Katholiken vorgeschriebenen Form. Diese Bindung ist so stark, daß ausdrücklich verboten wird, außer der katholischen noch eine akatholische Trauung vornehmen zu lassen. Diese Steigerung der Bindung an den Formzwang ist bedingt durch die entsprechend größere Möglichkeit, die entgegengesetzten Handlungen zu rechtfertigen, so daß die Aufeinanderfolge der Gebote den Grad der Verpflichtung erkennen läßt. Der größte Verstoß wäre die Trauung einer reinkatholischen Ehe vor dem akatholischen Religionsdiener; eher wäre schon die Eingehung einer Mischehe vor diesem zu verstehen; und die Doppeltrauung vollends beweist, daß der katholische Teil seinen eigenen Verpflichtungen nachkommen will.

Damit ist für die Bewertung von c. 2319 § 1 nr. 1 ein Anhalt gewonnen. Da man ihn exklusiv auf c. 1063 § 1 beziehen muß, läßt er die schwereren Verstöße gegen das Prinzip des Formzwanges, nämlich die Mischehe bzw. die Ehe zwischen einem Katholiken und einem Ungetauften nur vor dem *minister acatholicus* sowie die Trauung einer reinkatholischen Ehe vor diesem¹⁰ frei von Strafe und erfaßt nur die Doppeltrauung gemischter Ehen. Um diese Tatsache zu würdigen, muß man beachten, daß auch sonst eine Strafsanktion gegen jene Übertretungen des kirchlichen Gesetzes im Codex wenigstens *explicite* nicht vorkommt. Es widerspricht indes dem Gefüge der Vorschriften über den Formzwang, daß eine einzelne seiner Bestimmungen und dazu eine, die den theoretisch am wenigsten schweren Verstoß erfaßt und praktisch die geringste Bedeutung besitzt, sanktioniert wird, die anderen, schwereren und häufiger vorkommenden Fälle aber von Strafen freigelassen werden.

Man muß ferner beachten, daß die weiteren Bestimmungen des c. 2319 § 1 sich nicht auf Mischehen beschränken, sondern jede Ehe, bei der mindestens ein Teil katholisch ist, erfassen. Das Verbot akatholischer Kindererziehung (c. 2319 § 1 nr. 2. 4) richtet sich auch gegen nichtchristliche Religionen. Bei der Kodifikation dieses Kanons stand mithin dem Gesetzgeber die Ehe eines dem Form-

¹⁰ Die Doppeltrauung zweier Katholiken darf als praktisch bedeutungslos übergangen werden.

zwang unterworfenen Katholiken überhaupt vor Augen. Da der Verweis auf c. 1063 § 1 strikte interpretiert werden muß, ergibt sich daher die sonderbare Tatsache, daß die Trauung coram ministro acatholico, also ein Delikt, das mit den übrigen in c. 2319 § 1 genannten enge zusammengehört, absichtlich nur im Falle der Doppeltrauung einer Mischehe bestraft wird.

Die zur Erörterung stehende Strafbestimmung des c. 2319 stellt, nach c. 1063 § 1 interpretiert, nur die Eheschließung eines Katholiken mit einem getauften Akatholiken unter Strafe. Nun sprechen die gleichen Gründe, die eine Übertretung dieses Gebotes bestrafen lassen, auch für die Bestrafung, wenn es sich um die Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften handelt. In der Tat legt c. 1099 den gleichen Formzwang für Ehen mit getauften wie mit ungetauften Akatholiken fest. Es ist daher kein Grund vorhanden, warum nicht beide Übertretungen einer Strafe unterworfen sein sollen. So könnte man sich auf c. 1071 stützen, der erklärt, daß die Vorschriften der cc. 1060—1064 über Mischehen in gleicher Weise für Ehen von Katholiken mit Ungetauften gelten sollen, und daraus folgern, daß auch diese Ehen unter die Zensur des c. 2319 § 1 nr. 1 fallen. Aber man darf bei den Strafgesetzen nach c. 20 die Rechtsanalogie nicht anwenden; das Gesetz ist nach c. 19 strikte zu interpretieren, und c. 2319 § 1 nr. 1 darf daher nur auf Mischehen bei Doppeltrauung angewandt werden. Außerdem schließt der Wortlaut von c. 1071 positiv diese Möglichkeit aus, denn er spricht von den Vorschriften über Mischehen der cc. 1060—1064, und zu diesen Vorschriften gehört c. 2319 eben nicht. Das Ergebnis ist also, daß die Zensur für Trauung von Katholiken coram ministro acatholico nur angedroht wird für Doppeltrauung bei Mischehen, während die Strafe dieses Kanons für Ehen mit Ungetauften und für reinkatholische Ehen, sowie für Mischehen, die vor dem minister acatholicus allein geschlossen werden, nicht gilt.

Dieses Ergebnis ist wenig befriedigend, doch bietet die Beschränkung der Zensur auf die Doppeltrauung noch in anderer Hinsicht Anstöße. Wenn ein gemischtes Paar sich vor dem akatholischen Religionsdiener trauen läßt und später, um seine Ehe zu sanieren, zum katholischen Pfarrer geht, muß man für diesen Fall die Zensur eigens wieder ausschließen¹¹, die zwar ganz unberechtigt wäre, deren Inkurrierung aber nach dem Wortlaut des Gesetzes angenommen werden könnte. Eine Quelle weiterer Unklarheit ist es, daß die Möglichkeit der Doppeltrauung in c. 1063 § 2 unter gewissen Bedingungen ausdrücklich zugestanden und legalisiert wird. Manche Autoren vertreten nun die Ansicht, daß durch eine solche kirchlich gebilligte Doppeltrauung die Zensur nicht inkurriert werde¹². Diese Ansicht ist unhaltbar, denn die schwerwiegenden Gründe, aus

¹¹ So *Trieb's*, Handbuch 247/248.

¹² *E. Eichmann*, Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici (Paderborn 1920), 133; *Trieb's*, Handbuch 247. Dagegen *A. Knecht*, Handbuch des katholischen Eherechts (Freiburg i. Br. 1928), 315⁴; *A. Vermeersch* S. J., *J. Creusen* S. J., *Epitome Iuris Canonici* 3² (Mecheln und Rom 1925), 267.

denen es geschieht, brauchen durchaus nicht auf seiten der Kontrahenten, sondern können auch auf seiten der Kirche allein liegen, die Abfall oder andere Gefahren verhüten will. Ferner spricht der fragliche Paragraph nicht von der Erlaubnis der Doppeltrauung, sondern von der Erlaubtheit der Assistenz auf seiten des Pfarrers, wenn er weiß, daß das Delikt der Doppeltrauung vorliegt. So kann eine Entschuldigung von der Zensur auf Grund dieses Paragraphen nicht angenommen werden, wenn sie auch aus anderen Bestimmungen zuweilen hergeleitet werden kann. An der Aufstellung dieser Frage ist der Wortlaut des Gesetzes schuld, das die Doppeltrauung unter gewissen Voraussetzungen legalisiert, andererseits sie mit Zensur bedroht. Wenn durch c. 2319 § 1 nr. 1 die einfache Trauung getroffen würde, würde man kaum fragen, ob die *gravissimae causae* des c. 1063 § 2 grundsätzlich die Kontrahenten von der Zensur befreien.

Weiter ist es juristisch zu beanstanden, daß man nicht weiß, wann die Strafe inkurriert wird. Nach dem Wortlaut muß die Doppeltrauung vollzogen sein. Es ergäbe sich also der schon oben gestreifte Fall, daß vielfach nicht die Trauung vor dem *minister acatholicus*, sondern die vor dem *minister catholicus* das Delikt vollenden würde, während andererseits c. 2319 § 1 nr. 1 ausdrücklich sagt, das Delikt bestehe in der Trauung *coram ministro acatholico*. Also ein Widerspruch, den man nicht weginterpretieren kann, indem man zum Vorliegen des Deliktes entweder fordert die vorhergegangene katholische Trauung oder die Absicht, sich nach vollzogener Trauung *coram ministro acatholico* auch noch katholisch trauen zu lassen. Diese Absicht wäre zunächst nicht erkennbar, während zu einem Delikt eine *actio externa* gehört. Das Delikt wäre bei nachfolgender katholischer Trauung frühestens dann vollendet, wenn die Absicht nach außen manifestiert würde. Dann erst würde also nach c. 2228 die Zensur inkurriert werden können, während sie doch nach c. 2319 an der Trauung *coram ministro acatholico* haftet.

Die Schwierigkeiten, die sich einer strikten Interpretation des c. 2319 § 1 nr. 1 entgegenstellen, sind damit wohl genügend beleuchtet. Zwei Möglichkeiten bleiben noch, um die schlimmsten Anstöße zu beseitigen. Zwar weist der Codex keine weiteren Strafen für diese Materie auf, aber vielleicht kann man aus anderen Bestimmungen eine Straffälligkeit der nicht getroffenen einfachen Trauungen sowie der Ehen mit Ungetauften und der reinkatholischen Ehen vor dem *minister acatholicus* herleiten. Diesen Weg beschreitet besonders *Eichmann*¹³. Er sieht die Trauung von Katholiken vor dem *minister acatholicus* als straffällig an auf Grund des c. 2316. Auch dieser Auslegung muß noch einige Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wenn man zunächst den eventuellen Versuch ablehnt, unter Rekurs auf c. 2314 jemand als wegen Häresie exkommuniziert zu erklären, wenn er sich akatholisch trauen läßt, so ist die Frage, ob er nach c. 2316 wegen *communicatio in sacris* häresieverdächtig ist, nicht leicht zu beantworten. Denn die Trauung *coram ministro acatholico* stellt unzweifelhaft

¹³ Vgl. Anm. 9.

einen Akt der *communicatio in sacris* im Sinne des c. 1258 dar, und Verstöße gegen diesen Kanon machen nach c. 2316 der Häresie verdächtig. Trotzdem ist es nach dem Recht des Kodex nicht möglich, auf die Trauung *coram ministro acatholico* den Häresieverdacht zu gründen.

In c. 2319 § 1 werden außer der Trauung *coram ministro acatholico* noch drei andere Delikte aufgezählt, und nur von diesen erklärt § 2, daß sie der Häresie verdächtig machten. Von diesen Delikten stellt nr. 3, das Taufenlassen eines Kindes durch einen *minister acatholicus*, einen Akt der *communicatio in sacris* von genau der gleichen Art wie die Eheschließung dar, könnte also in gleicher Weise unter c. 2316 fallen. Man kann aber nicht annehmen, daß der Gesetzgeber den Häresieverdacht bei dem einen Delikt ausspricht, bei dem anderen aber der Erschließung aus c. 2316 überläßt, daß er also bei dem einen Delikt die Folgerung aus diesem Kanon selbst zieht, bei dem anderen, ebenso dahin gehörigen, das im gleichen Zusammenhang genannt wird, sie dem Interpreten überweist. Angesichts des engen Zusammenhangs zwischen den vier Delikten des c. 2319 kann das vielmehr nur heißen: Der Gesetzgeber hat sich bei allen vier Delikten die Frage gestellt, ob die Delinquenten als suspekt zu betrachten seien; die ausdrückliche Erwähnung des Häresieverdachts in nr. 2—4 ist dahin zu verstehen, daß er ihn bei nr. 1 nicht für per se gegeben ansieht¹⁴.

Diese Auslegung ist auch positiv beweisbar. Die Rechtsfolgen der *suspicio haeresis* sind in c. 2315 dahin erläutert, daß der Verdächtige gemahnt werden muß, die Ursache des Verdachtes zu beseitigen; die Weigerung, dieser Mahnung nachzukommen, zieht die weiteren Strafen nach sich. In c. 2316 wird nun als ein Fall, in dem Häresieverdacht eintritt, ein Verstoß gegen c. 1258 genannt. Dieser verbietet, an gottesdienstlichen Handlungen von Akatholiken aktiven Anteil zu nehmen. Die Trauung eines Katholiken *coram ministro acatholico* wäre unzweifelhaft ein Verstoß gegen dieses Verbot. Aber die Bestimmungen des c. 2315, die nunmehr in Kraft zu treten hätten, sind auf diesen Fall nicht anwendbar. Denn wenn ein Katholik seine kirchlichen Pflichten soweit erfüllt, daß er mit Häretikern nicht Gemeinschaft hält, kann man ihn wegen der bloßen Trauung *coram ministro acatholico* noch nicht als Häretiker bezeichnen. Denn diese kann auch eine Konzession an den anderen Eheteil sein: die Häresie kann sich in einer solchen Trauung äußern, aber an sich ist die Trauung nicht als ein *adhaerere haeresi* im Sinne des c. 2314 § 1 nr. 3 oder auch nur *haeresim sponte et scienter iuvare* im Sinne von c. 2316 zu bezeichnen¹⁵. Ferner: nach erfolgter Mahnung muß der Betreffende die *causa suspicionis* beseitigen, um die weiteren Strafen aufzuhalten. Wie soll das im Falle der Trauung *coram ministro acatholico* geschehen? Die Trauung als solche kann er nicht mehr rückgängig machen,

¹⁴ Knecht, Handbuch 320, begründet seine Bemerkung, daß die in c. 2319 § 1 „aufgezählten vier Klassen von straffälligen Personen obendrein als häresieverdächtig zu gelten haben“, nicht näher.

¹⁵ Im gleichen Sinn sprechen sich aus *Vermeersch-Creusen*, Epitome 268.

er könnte sie nur dadurch ausgleichen, daß er sich auch katholisch trauen ließe. Wenn er das aber ablehnt, oder wenn das nicht möglich ist, weil der akatholische Teil sich weigert, dann lebt er in wilder Ehe. Angenommen, es sei ein abständiger Katholik, der die kirchlichen Formen überhaupt nicht achtet und nur dem anderen Eheteil zuliebe die akatholische Trauung hat vornehmen lassen, der aber von sich aus der kirchlichen Trauung keinen Wert beimißt, so kann man ihm nur vorwerfen, daß er den Forderungen seiner Religion nicht genügt, aber nicht, daß er die Häresie in irgendeiner Form begünstigen will oder begünstigt im Sinne von c. 2316. Der Verzicht auf die Legalisierung einer Ehe kann nicht den Verdacht der Häresie begründen; die Trauung als solche kann nicht rückgängig gemacht werden. Wie sollte also c. 2315 auf ihn anzuwenden sein? Vielmehr folgt aus diesen Erläuterungen, daß die *causa suspicionis* einen *tractus successivus* haben muß, sei es, daß sie fortduere (z. B. Eintritt in eine Sekte), sei es, daß sie in einer Folge von Delikten bestehe. Damit ist gezeigt, daß die einfache Trauung *coram ministro acatholico*, wie sie vom Codex nicht als verdächtigmachend angesprochen wird, so auch nicht als verdächtigmachend angesehen werden könnte, da c. 2315 nicht auf sie anwendbar ist.

Auch den Zusammenhang des Kanons kann man nicht für den Häresieverdacht anführen. Nach dem Titel handeln die betreffenden Kanones von den *Delicta contra fidem et unitatem*. Die Trauung *coram ministro acatholico* ist aber ohne Schwierigkeit als Delikt *contra unitatem* verständlich, so daß auch von dieser Seite her kein Einwand erhoben werden könnte. Das Ergebnis des Versuches, die von c. 2319 § 1 nr. 1 nicht erfaßten Fälle der Trauung unter andere Zensurandrohungen zu bringen, ist also negativ: auch von dieser Seite zeigt sich die Kodifizierung von c. 2319 § 1 nr. 1 als widerspruchsvoll.

Ein letzter Versuch, die Straffälligkeit der Trauung eines Katholiken *coram ministro acatholico* zu begründen, könnte gemacht werden, indem man zur Interpretation des Kodex das alte Recht heranzieht. Wenn nach diesem die von c. 2319 § 1 nr. 1 nicht erfaßten Fälle bestraft werden mußten, so könnte man, gestützt auf c. 6, verlangen, daß es die Auslegungsregel abgebe. Dieser Versuch könnte sich stützen einmal auf c. 6 nr. 2, daß das neue Recht, soweit es das alte wiederhole, nach diesem zu erklären sei. Darauf ist zu erwidern, daß im alten Recht die Eheschließung *coram ministro acatholico* überhaupt nicht eigens aufgeführt war; man sah sie als zensuriert an auf Grund der Bestimmung der Bulle *Apostolicae Sedis* § 1 nr. 1¹⁶. Diese verhängt die dem Heiligen Stuhl *specialiter* reservierte Exkommunikation über alle Häretiker sowie über diejenigen, die sich verfehlen als *credentes haeresi* oder durch *favor haeresis*; zu einer der beiden letzten Gruppen wurden aber die Katholiken gerechnet, die *coram ministro acatholico* kontrahierten. Diese Bestimmung ist aufgenommen in c. 2316, und man könnte daraus folgern, daß unter diesen Kanon alle die Delikte fallen, die

¹⁶ Über das alte Recht vgl. J. Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze (Mainz 1899), § 97.

auch von der Bestimmung der Bulle *Apostolicae Sedis* erfaßt wurden. Aber die Voraussetzung ist, daß das alte Recht wiedergegeben ist, und diese Voraussetzung besteht nicht. Denn zunächst sind die verhängten Strafen in der Bulle und im Kodex verschieden, und ferner ist oben gezeigt worden, daß der Kodex bei Trauung von Katholiken *coram ministro acatholico* nicht einmal die *suspicio haeresis* zugibt, so daß von *credere haeresi* oder *favor haeresis* nicht gesprochen werden kann. Sodann zeigt c. 2319, daß der Kodex gerade diese Frage der Ehen mit Akatholiken, die im alten Recht nicht *explicite* behandelt wurde, regeln will, so daß man fragen muß, ob c. 2319, nicht c. 2316, mit der Bulle übereinstimmt. Das aber ist zu verneinen, und somit ist c. 6 nr. 2 nicht anwendbar.

Wollte man aber sich auf c. 6 nr. 4 berufen, daß im Zweifel, ob das alte Recht wiederholt werde, von diesem nicht abzuweichen sei, so ist festzustellen, daß bei dem Unterschied zwischen der Bulle und dem Kodex — dort nur stillschweigendes Einbeziehen unter die Zensur; hier ausdrückliche Regelung der Frage — ein Zweifel, ob das alte Recht wiederholt werde, nicht obwalten kann. Da c. 6 nr. 5 betont, daß alle Strafen, die der Kodex nicht erwähnt, als abgeschafft zu betrachten sind, und da der Gesetzgeber die über c. 2319 § 1 nr. 1 hinausgehenden Strafen der Bulle nicht wiederholt, ist vielmehr zu urteilen: der Rekurs auf das alte Recht zur Erweiterung des Geltungsbereiches von c. 2319 § 1 nr. 1 oder c. 2316 dahin, daß jede Trauung eines Katholiken *coram ministro acatholico* erfaßt wird, ist nicht statthaft.

Wenn man den vorgetragenen Erörterungen zustimmt, ist das Ergebnis, daß c. 2319 § 1 nr. 1 nur Doppeltrauung von Mischehen mit einer Zensur bestraft, während die anderen Fälle von Trauung *coram ministro acatholico* im Kodex nicht mit Strafen belegt werden. Es ist gleichzeitig gezeigt worden, daß dieses Ergebnis sich dem einschlägigen Recht des Kodex nicht einfügt, daß hier vielmehr Widersprüche vorliegen. Die Antwort auf die Frage, wie diese zu erklären seien, findet man, wenn man einmal von den Auslegungsvorschriften über das Strafrecht abstrahirt. Dann würde man bei strikter Auslegung bald die oben hervorgehobenen Widersprüche feststellen, würde vor allem die Lücke bemerken, die hinsichtlich der Ehen mit Ungetauften und der reinkatholischen Ehen besteht. Man würde diese Lücke nach c. 20 ergänzen, indem man die Vorschrift auf diese Fälle ausdehnt. Der Verweis des c. 2319 § 1 nr. 1 auf c. 1063 § 1 würde dann nicht personell gefaßt werden, sondern nur als Erläuterung der Figur des Deliktes, nämlich daß man sich vor dem *minister acatholicus uti sacris addictus* trauen läßt. Im Kodex bot sich sonst keine Gelegenheit, über diesen Fall zu reden, es geschieht daher, wie es auch sachlich durchaus berechtigt ist, anläßlich der Mischehen. Daß c. 1063 eine Regelung des Verhältnisses zu dem *minister acatholicus* für alle Ehen beabsichtigt, geht hervor aus § 3. Dieser läßt ausdrücklich das Erscheinen vor dem *minister acatholicus* zu, wenn er als Standesbeamter, nicht als Religionsdiener fungiert¹⁷. Diese Erlaubnis muß auf

¹⁷ So ist es z. B. in Bulgarien.

alle Ehen bezogen werden. Die Verkoppelung mit dem Verbot der Doppeltrauung für gemischte Ehen ist nur zufällig. Die vorgeschlagene Erklärung würde also auch den zweiten Anstoß beseitigen, daß nämlich das Delikt Doppeltrauung erfordere. Wenn der Verweis auf c. 1063 nicht die Doppeltrauung meint, sondern erläutern will, daß nicht die Trauung vor dem *minister acatholicus* schlechthin, sondern nur vor ihm *uti sacris addictus* verboten ist, so darf man auch auf die einfache Trauung die Zensur setzen. Der Verweis wäre dann eingefügt, um die Fälle des c. 1063 § 3 auszuschließen. C. 2319 § 1 nr. 1 würde also bei dieser Auslegung, wie es juristisch ganz richtig wäre und den übrigen Bestimmungen des Kodex sich aufs beste einfügte, jede Trauung eines Katholiken, der dem Formzwang unterliegt, vor dem *minister acatholicus* erfassen. Der Kanon wäre daher völlig frei von Schwierigkeiten, wenn nicht die Auslegungsvorschriften eine derartige Interpretation eines Strafgesetzes verböten. Man darf annehmen, daß der Gesetzgeber den Kanon auch in diesem Sinne verstand, aber übersah, daß die Interpretationsregeln es der nicht-authentischen Auslegung verwehren, in diesem Umfang den Kanon anzuwenden. Es wäre somit an der Päpstlichen Interpretationskommission, zu erklären, ob die Verweisung auf c. 1063 § 1 in dem zuletzt gekennzeichneten Sinne gemeint sei, ob also die dem Formzwang unterliegenden Katholiken bei Trauung *coram ministro acatholico uti sacris addicto* immer der angedrohten Zensur verfallen, einerlei, ob es sich um reinkatholische, gemischte oder Ehen mit Ungetauften handelt und ob einfache oder Doppeltrauung vorgenommen wird. Wenn sie diese Frage bejahte, brauchte an dem Text des Kodex nichts geändert zu werden. Bis dahin würde die Lücke zu schließen sein, indem die Bischöfe auf Grund von c. 2221 ihrerseits die gekennzeichneten Verstöße mit der in c. 2319 § 1 angedrohten Strafe belegten.

Hinsichtlich dieses letzten Punktes sei auf eine Durchforschung des Partikularrechtes verzichtet. Nur für die Erzdiözese Köln sei angemerkt, daß in den jährlich am zweiten Sonntag nach Epiphanie zu verlesenden „Kirchlichen Lehren und Vorschriften für diejenigen, welche in den Ehestand zu treten beabsichtigen“, erklärt wird, daß Katholiken dem Kirchenbann verfallen, die vor einem nicht-katholischen Religionsdiener die Ehe einzugehen versuchen. Diese Zensur würde nach dem Wortlaut auch die einfache Trauung, nicht nur die Doppeltrauung treffen; nach dem Zusammenhang scheint sie sich auf c. 2319 § 1 zu stützen. In der amtlichen Sammlung des Diözesanrechtes¹⁸ finden sich keine weiteren Bestimmungen zu diesem Punkt. So erscheint es doch als zweifelhaft, ob gegenüber einem Katholiken, der vor einem nichtkatholischen Religionsdiener zu kontrahieren versucht, die Exkommunikation über den Fall der Doppeltrauung bei Mischehen hinaus urgirt werden könnte. Wenn die obigen Ausführungen anerkannt werden, müßte die Frage verneint werden. Indes auch wenn man ihnen die Zustimmung versagt und sich auf die vielen Autoren beruft,

¹⁸ W. Corsten, Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiözese Köln (Köln 1929). Nr. 358 wiederholt noch das alte Recht.

die jede unter Mißachtung des Formzwanges vor dem akatholischen Religionsdiener geschlossene Ehe der Zensur unterwerfen, so ist doch unbestreitbar, daß gegen die Auslegung des c. 2319 § 1 nr. 1 in diesem erweiterten Sinne begründete Zweifel geltend gemacht werden können. Dafür sei als Zeuge angeführt *Cappello*¹⁹. Dieser erklärt ausdrücklich bei der Interpretation von c. 2319 § 1 nr. 1, daß bei reinkatholischer Ehe die Zensur nicht inkurriert werde, und hält die Leugnung der Ansicht, daß auch Ehen zwischen Katholiken und Ungetauften unter den Kanon fallen, für probabel. Diese Stellungnahme des angesehenen Professors der Gregorianischen Universität und einflußreichen Konsultors päpstlicher Kongregationen beweist für alle Fälle, wo es sich nicht um Mischehen im engeren Sinne handelt, daß an der Inkurrierung der Zensur gezweifelt werden darf, während *Eichmann* und *Koeniger* durch ihre Ausführungen zeigen, daß das Erfordernis der Doppeltrauung zur Konstituierung des Deliktes im Sinne von c. 2319 § 1 nr. 1 nicht einfach abgelehnt werden kann, und schließlich *Vermeesch-Creusen* dafür angerufen werden können, daß die Trauung coram ministro acatholico als solche noch nicht den Häresieverdacht und die daraus folgende Straffälligkeit begründet. Ein dubium iuris besteht also; und c. 15 bestimmt: Leges . . . in dubio iuris non urgent.

¹⁹ *F. M. Cappello S. J.*, Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta Codicem Iuris Canonici² (Turin 1925), 320.

Probleme der Gegenwartsphilosophie.

I. Augustinus-Forschung und Verwandtes.

Augustinus-Bekenntnisse und Gottesstaat. Sein Werk ausgewählt von *Jos. Bernhart*. Kröner, Leipzig 1930. 360 S. 4 M. — *Georg Wunderle*, Einführung in Augustins Konfessionen. Haas u. Grabherr, Augsburg 1930. 140 S. 7 M. — *Plotins* Schriften, übers. von *Rich. Horder*. Bd. I. Meiner, Leipzig 1930. XI u. 198 S. 12 M. — *Stefan Gilson*, Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Aus dem Französ. übers. von *Philoth. Böhner* u. *Tim. Sigge*. Hegner, Hellerau 1930. 623 S. 15 M. — *Mart. Grabmann* u. *Jos. Mausbach*, Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresges. zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Bachem, Köln 1930. XII u. 439 S. 26 M. — *Mart. Grabmann*, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung. 2. Aufl. Bachem, Köln 1929. 111 S. 5,40 M. — *Ottmar Dittrich*, Luthers Ethik in ihren Grundzügen. Meiner, Leipzig 1930. 174 S. 6,80 M.

II. Hegel als Typ des Idealismus.

Theod. L. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. I. Bd. Teubner, Berlin u. Leipzig 1929. XXVI u. 785 S. 32 M.

III. Die Krisis des Idealismus: Philosophie der Existenz, Lebensphilosophie, Anthropologie.

1. *Friedr. Nietzsche*, Werke, herausg. von *Alfr. Baeumler*, Dünndruckausgabe in 6 Bänden. Kröner, Leipzig 1930. 38 M. — *Friedr. Mess*, Nietzsche der Gesetzgeber. Meiner, Leipzig 1930. XX u. 408 S. 20 M. — *Walter Ruttenbeck*, Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Trowitzsch und Sohn, Berlin 1930. XII u. 379 S. 18 M.

2. *Friedr. Karl Schumann*, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Mohr, Tübingen 1929. XI u. 380 S. 16 M. — *Hans Kohn*, Martin Buber. Sein Werk u. seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik. Hegner, Hellerau 1930. 411 S. 17 M. — *Franz Brentano*, Vom Dasein Gottes. Aus dem Nachlaß herausgegeben, eingeleitet und mit erläuternden Anmerkungen und Registern versehen von *Alfr. Kastil*. Meiner, Leipzig 1929. LXII u. 546 S. 20 M.

3. *Wilh. Dilthey*, Gesammelte Schriften. VIII. Bd. Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, herausg. von *Bernh. Groethuysen*. Teubner, Berlin u. Leipzig 1930. XIV u. 274 S. 8 M. (geb. 11 u. 17 M.). — *Theod. Litt*, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Quelle & Meyer, Leipzig 1930. VIII u. 291 S. 8 M. — *Theod. Lessing*, Europa und Asien (Untergang der Erde am Geist). Meiner, Leipzig o. J. (1930). VIII u. 360 S. 7,80 M.

4. *Heinr. Adolph*, Personalistische Philosophie. Meiner, Leipzig 1931. VI u. 122 S. 5,60 M. — *Helmuth Pleßner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. W. de Gruyter, Berlin und Leipzig 1928. XI u. 380 S. 12,80 M.

IV. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Allgemeine Übersichten.

Bernh. Bolzano, Wissenschaftslehre. Nach *Al. Höfters* Tode herausg. von *Wolfg. Schultz*. Bd. I—III. Meiner, Leipzig 1929—30. Je 22 M. — *Franz Brentano*, Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, erläutert und eingeleitet von *Osk. Kraus*. Meiner, Leipzig 1930. XXXI u. 228 S. 8 M. — *Philosophische Forschungsberichte*. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1930. (Bisher 8 Hefte; Einzelangaben im Text.)

Es ist ein die heutige Philosophie besonders kennzeichnender Zug, daß sie zur Erfassung des Konkreten strebt und es zugleich — wie wenig ihr dies oft gelingen mag, und wie stark sie die Antinomien im Wirklichen empfindet — in einem Seinsganzen sehen möchte: ein neu erwachter Hegelscher Gedanke in neuer Problemstellung. In ihre Mitte aber rückt immer bewußter der Mensch, seine Existenz als besondere im „Meer des Seienden“. Darauf will dieser Bericht über heute lebendige und wirksame Philosophie vor allem achten. Er verfolgt den ausgesprochenen Zweck, in die vielverzweigte und äußerst rege philosophische Arbeit der Gegenwart einen Einblick zu gewähren. Nach diesem Zwecke sind die Bücher ausgewählt. Auch das Philosophiehistorische ist nur darum genannt und in der Absicht gesichtet, weil und inwieweit es in diese Gegenwartsproblematik selber eingreift und also systematische Bedeutung für die Fragestellung unserer philosophischen Situation aufweist.

I. Wenn wir mit Augustinus beginnen, so gibt nicht das eben verflossene Jubiläumsjahr dazu den Anlaß, sondern der Umstand, daß man heute allenthalben auf augustinische Gedanken stößt. Die „platonische Weltlinie“ der Philosophie, von der *Herm. Cohen* gerne sprach, ist ja eine der markanten und immer wieder gezogenen Linien, innerhalb deren sich das philosophische Denken überhaupt bewegt. Weil wir heute in der Krisis des Idealismus (unter III) stehen, nimmt Freund und Feind des Idealismus auch zu Augustinus, dem typisch christlichen Idealisten, Stellung. Wie er zu jeder Zeit der Philosophiegeschichte lebendig war, mag die knappe, aber feinsinnige Skizze zeigen, die *Jos. Bernhart* seiner Augustinus-Auswahl, die in teils eigener, teils fremder, aber klassischer Übersetzung geboten wird, vorausgeschickt hat. Diese Einleitung trägt den „hochwertig publizistischen“ Charakter, den *Phil. Funk* an *Bernharts* Art gelegentlich hervorhob. Dankenswerte Quellennachweise ermöglichen dem Interessierten ein tieferes Eindringen in die Texte. Daß der Gottesstaat neben die Bekenntnisse und die Soliloquien tritt, zeigt Augustins Doppelnatur: den individualistisch-religiösen Denker und Beter und den universalistisch allen Individualismus einfangenden Gestalter und Verteidiger des „ordo“. Das Ganze aber beweist allenthalben die persönlich-religiöse und die objektiv-autoritär-kirchliche Denkweise des Mannes, der es zu einem „System“ nie brachte, weil sein Denken zu lebendig war. Die beiden Augustinhefte der Akadem. Bonifatius-korrespondenz 1930 haben in gegenwartswahrem Denken diese Eigenart besonders gut herausgestellt. *Wunderles* Kommentar zu den Konfessionen — eine Einführung in Augustin überhaupt — weiß vor allem nach der psychologischen Seite Augustin nahe zu bringen. Aber hier geht es um mehr als Psychologisches: um die „Existenz“ eines Denkers, dessen Denken um Kreatur- und Sündersein, um von Gott-Gesucht- und -Gefundenwerden kreist, das seine Philosophie bestimmt. Er hat die Mittel zu solcher Philosophie weithin Plotin entlehnt — nicht ihm allein. Und dieser Plotinismus ist der Träger des gesamten abendländischen Idealismus geworden. Darum ist es nicht bloß von historischem Interesse, daß die „Philosophische Bibliothek“ nun dabei ist, eine vollständige deutsche Ausgabe Plotins zu bieten, deren erster Band vorliegt. Dieser Denker, der Augustin maßgebend in seiner philosophischen und theologischen Begriffsfassung bestimmte, der durch ihn das Mittelalter in wichtigsten Problemstellungen der Erkenntnis- und Gotteslehre beeinflusste, der auch der christlichen Ethik in mancher Wertung maßgebend wurde, der dann in der Renaissance, in Spinozas Intellektlehre, in Shaftesburys ästhetischer Lebensbetrachtung, aber auch in Leibnizens spiritualistischer Metaphysik, zuletzt bei Schelling und vor allem in Hegels Idealismus neu erwachte, ist lebendig geblieben bis heute. Man wird dem Übersetzer bereitwillig zugestehen, daß man einen brauchbaren Plotintext erst dann herstellen kann, wenn man ihn versteht und also übersetzen kann. Daß diese Übersetzung nicht nur lesbar, sondern, wie vergleichende Textproben mir zeigten, auch eine sinngemäße und sinnerschließende ist, darf zu ihrem Lobe gesagt werden. Sie ist bei der Art der Texte sicherlich keine leichte gewesen. Der erste Band reicht bis zum Eintritt Porphyrs in Plotins Schule (263 n. Chr.), die übrigen Bände sollen die

erhaltenen Schriften weiter in der durch Porphyry überlieferten Reihenfolge bringen. Sehr gespannt darf man auf die sachlichen und — nicht zuletzt — philologischen Anmerkungen sein, die für den Schluß vorgesehen sind. Daß Augustin sich nicht zum Plotinismus „bekehrte“ — diese seit *Nørregaard* (1923) wohl erledigte These dürfte ein Vergleich mit Plotin am ehesten zeigen. Darum ist die neue Erschließung des Plotintextes auch für das Augustin-Studium von großem Werte. Daß Augustin mit modernster Existenzialphilosophie gedeutet wird, wie in einer Studie von *Hannah Ahrendt* über Augustins Liebesbegriff (Jul. Springer, Berlin 1929) zeigt, wie er die Gegenwart bewegt, erfordert aber — zumal in der Deutung durch *Heideggers* Existenzialien, die ja für die religiöse Welt nicht bestimmt sind — kritische Reserve. Diese Versuche werden sich in nächster Zeit mehren, aber gerade sie dürften die in der protestantischen Theologie der Gegenwart sehr ernst erörterte Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Theologie (*Löwith, Kuhlmann, Heim, Bultmann* u. a.) auch zu größerer sachlicher Klärung bringen, da gerade Augustin die religiöse Existenz am ehesten zum Problem stellen kann, weil er als religiöser Denker philosophierte. Gerade dies ebenso energisch wie treffsicher herausgestellt zu haben, ist m. E. der Hauptwert von *Gilsons* so sehr gerühmtem und des Rühmens wertem Buch über Augustin. Die Stärke dieses Werkes ist daneben die Feinheit in der Zeichnung der Unterschiede zwischen Augustin und Thomas, die nicht zu irgendeinem apologetischen Zwecke verwischt werden, aber auch die Distanzierung der vielfach aus apologetischer Tendenz übernommenen unkritischen Näherung Augustins an Descartes, vor der schon ein so feiner Spürer wie *Dilthey* zu warnen wußte. *Gilson* wirft die Probleme neuester deutscher Philosophie nicht auf, rührt aber sachlich an sie, wenn er meint, eine „christliche“ Philosophie müsse „eigentlich augustinisch“ sein. Mit Recht wird von ihm auf den Unterschied zwischen Theologie und Philosophie scharf hingewiesen, aber unsere heutige philosophische Selbstbestimmung weiß um Urhaltungen des Philosophierens und des Seinsverstehens, wie sie *Scheler, Spranger, Litt* vor allem, ontologisch am tiefsten und jenseits von aller Psychologie, auch jenseits von *Diltheyscher* Lebensphilosophie — trotz *G. Mischs* Näherungsversuches! — *Martin Heidegger* herausarbeiteten. „Christliche“ Philosophie ist Existenzialphilosophie: die Philosophie eines Denkens bestimmter Grundhaltung, einer religiösen, gläubigen Existenz, die im Sein des Menschen gegründet ist. *Gilson* spricht von ihr mit Recht als von der Philosophie eines Denkers, der sich als Denker „im Innern eines Glaubens“ bewegt. Das ist ein anderes, als über gegenständliche Glaubenswahrheiten reflektieren, was nicht mehr Sache der Philosophie ist. Daß auch anders gerichtete Problemstellungen heutiger Philosophie sich mit Augustins Denken berühren, vermögen vor allem die Aufsätze von *Geyser, B. Jansen, Mausbach* und v. *Rintelen* in der Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage Augustins zu zeigen: Erkenntnistheorie, Religions-, Wert- und Lebensphilosophie bieten Vergleichungspunkte, aber auch sehr trennende Gegensätze, die nicht übersehen werden dürfen. Auch hier kann man Augustins unvergleichlich starke Wirkung kennenlernen, wenn man *Grabmanns* Aufdeckung augustinischer Betrachtungsweise im Glauben-Wissen-Problem des Mittelalters folgt, oder wenn man in *Grabmanns* neu aufgelegter Schrift über die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott die aus der Moderne herangezogenen Vergleiche studiert. Dieses — wie bei *Grabmann* selbstverständlich — auf intimer Quellenkenntnis ruhende Buch sucht in Augustins Gedanken über Deus et anima vor allem das Sachliche, Metaphysische, während die religiösen Schwingungen zwischen beiden, die für Augustins besondere, persönliche Art der Religionsphilosophie so überaus charakteristisch sind, weniger hervortreten. Gerade dies dürfte *Grabmann*, der uns Thomas von Aquin auch nach der persönlichen Seite seines Denkens in so feinem „Verstehen“ zu erschließen wußte, vielleicht nachholen und das, was „zwischen“ Gott und Seele korrelativ schwingt, in einem eigenen Kapitel zur Darstellung bringen. Dann würde auch manches „Moderne“ vergleichsweise einbezogen werden können, was jetzt ganz zurücktritt, und manches, was hier herangezogen ist, als der heutigen philosophischen Situation nicht mehr entsprechend wegfallen.

Von den die „Gegenwart“ wirklich bestimmenden Philosophen kommt hier kaum einer zu Wort, und es wäre doch gerade von ihnen manches „Augustinische“ und Anti-Augustinische zu sagen. Man denke nur an *Scheler*, *Klages*, *Heidegger*, an die Phänomenologie von *Husserl* bis zu *Heidegger* und die Lebensphilosophie von *Dilthey* bis zu *Spranger* und *Litt*. Wie vielseitig und gegensätzlich aber Augustins Wirkungen durch die Jahrhunderte des christlichen Abendlandes gewesen sind, das mag man aus Äußerungen von evangelischen Theologen wie *Karl Barth* und *Friedr. Karl Schumann* (s. unter III) entnehmen, wenn sie sich, wie gegen den Idealismus überhaupt, auch gegen den platonisch-augustinischen Typ dieses Idealismus richten. *Barth* fand katholischerseits eine sachlich-historische Entgegnung durch *Rob. Grosche* (Akad. Bon. Korr. 1930), die der Problemstellung wegen sehr lesenswert ist und auch zu Augustin selber Gutes sagt. *Luther* selbst — das zeigt *O. Dittrich* jetzt aufs neue — galt Augustin noch als Autorität, seine Ethik wußte um die paulinisch-augustinische „Gottesgerechtigkeit“ gegenüber aller Autonomie spätnominalistisch-„christlicher“ Ethik. Diese Ethik *Luthers* in *D.s* Darstellung verkennt den Theologen *Luther* nicht. *D.* führt *Karl Holls* bekannte Studien zur Ethik *Luthers* fort. Er versteht den Ethiker *L.* ganz vom Glauben her und gibt dieser Ethik in der sola-fides-Lehre ihr Fundament. Die Durchführung dieses Prinzips erschließt *L.s* Auffassung der Gottes- und Nächstenliebe (samt deren Anwendung auf das Gebiet des sozialen Lebens) wie auch der Hoffnung auf das eigene und des Nächsten ewiges Heil. Das Ganze ist als Vorarbeit zu dem vierten Band der ganz unentbehrlichen und in treuester Gewissenhaftigkeit erarbeiteten Geschichte der Ethik von *Dittrich* gedacht und teilt mit *D.s* Arbeiten überhaupt eine überaus gründliche Kenntnis der Quellen wie der Literatur, eine vorbildlich sachliche Beurteilung und das Streben, in dem Mannigfaltigen immer die Einheitswurzel zu suchen, ohne doch das Besondere zu vergewaltigen. *Luthers* Glaube, seine Theozentrie zuletzt, hat der Philosoph *D.* als solche Wurzel hier herausgearbeitet und so — was so mancher Geschichte der Ethik fehlt (man denke an *Jodis* Positivismus, von *Theob. Zieglers* bürgerlichem Liberalismus zu schweigen) — die Theologie da reden lassen, wo die Philosophie nicht zu reden hat.

II. Das laufende Jahr bringt ein weiteres Philosophengedächtnis: *Hegel*, der tiefstinnigste der deutschen Philosophen und der schwierigste, auch der anregungsreichste zugleich, starb vor hundert Jahren (14. November 1831). Er ist heute kein Toter. Zu einer neuen internationalen Hegelgesellschaft ruft man eben auf. *Hegels* Werke werden neu herausgegeben (von *Glockner* bei Frommann in Stuttgart) und kritisch neu bearbeitet (von *G. Lasson* bei Meiner in Leipzig), sein Leben und sein Werk hat neue, bedeutende Darstellungen gefunden: *Nic. Hartmann*, *Hegel* (de Gruyter. Berlin und Leipzig 1929); *Herm. Glockner*, *Hegel*. Bd. I (Frommann, Stuttgart 1929); *W. Moog*, *Hegel und die Hegelsche Schule* (Reinhardt, München 1929). Es findet systematisch weiterbauende, in heutiges Philosophieren eingliedernde Bearbeitung von *K. Schilling-Wollny*, *Hegels* Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen, I. Bd. (Reinhardt, München 1929), es wird darüber hinaus zur Grundlage eigenen Philosophierens bei aller selbständigen Kritik genommen, so etwa von *Rich. Kroner*, *Selbstverwirklichung des Geistes* (Mohr, Tübingen 1928). Das Ausland kennt ganze Hegelschulen, so, von anderen abzusehen, unter Führung von *Bolland* in Holland, von *Croce* in Italien. Die „Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie“, latent schon bei den Marburgern, offener bei *Windelband-Rickert*, wird heute von einem Denken aufgegriffen, das in *Hegels* Logik die gesuchte Ontologie wiederfindet, in seiner Phänomenologie eine metaphysische Kultur- und Geistesphilosophie entdeckt, die trotz allem „Logischen“ vom „Irrationalen“ wußte, in seiner realistisch-konkreten, doch das Besondere mit dem Allgemeinen verbindenden Denkweise den Ansatz zu einer ontologischen, das Kategoriale mit dem Realen einigenden Philosophie sucht und, des kantischen Funktionalismus müde, wieder „substantiell“ denken möchte. *Hegels* Dialektik findet in der reichen dialektischen Literatur der Gegenwart (*Tillich*, *Liebert*, *Marck*, *Lukács*) eine neue Würdigung, wenn auch durchaus nicht eine un-

bedingte Aufnahme, da uns das Wirkliche problematischer, „dämonischer“ wurde, als es Hegels all-versöhnendem Optimismus erschien. Einen Teil dieser „Renaissance“ hat übersichtlich *Heinrich Levy* (in den Ergänzungsheften der Kantstudien, 1927) dargestellt. Aber wie mit Kant geht es mit Hegel: man will ihn erst selber als ganzen und nicht im Licht einer „Schule“ oder „Richtung“ wiederfinden. Dazu verhilft *Haerings* Werk, das bedeutendste aller genannten Hegelwerke: Eine vorbildliche Hegelarbeit, die keine Mühsal des Nachgehens und Interpretierens scheut und — vor allem — ganz im Geiste Hegels das viele und vielfach krause Einzelne aus dem Ganzen versteht, also dialektisch das Widerstrebende in einer von Hegel schon früh mitgedachten Einheit sucht. Wer je Hegels Jugendwerke gelesen, der weiß, wie schwer die Arbeit Haerings war, aber auch, wie glücklich er sie zu Wege brachte. Das Resultat dürfte eindeutig und allseitig gesichert sein: Hegel „entwickelt“ sich von Anfang an aus seiner eigenen Geistigkeit heraus und die Einflüsse von außen — namentlich *Kants* und *Fichtes* in der Tübinger, vor allem in der Berner Zeit — dienten im Grunde nur der Entfaltung dessen, was in ihm selbst lag: dem Streben nach der Einheit des Besonderen, der Ganzheit alles Unterschiedlichen. Ganz erstaunlich ist Hegels „Entwicklung“ als Selbstentfaltung. So sind Haerings mannigfache Hinweise auf frühe Ansätze des dialektischen Ganzheitsdenkens bei Hegel durchaus angebracht und sachlich einleuchtend, und vor allem bedarf der so vielfach und so schnell erhobene Einwurf des Pantheismus gründlichster Überlegung. Hegel war stets der Gegner Spinozas schlechthin. Eines ist *Haering* sicher gelungen: er hat die Verworrenheit der Jugendmanuskripte geklärt und so geklärt, daß nun des jungen Hegel Suchen nach der „Volksreligion“ allseitig in ihnen hervortritt. Die späteren Arbeiten sind die organische Fortsetzung der Lern- und Reifejahre. Hegels Sinn geht auf das Konkrete im Allgemeinen, auf das Individuelle im Gemeinschaftlichen, und zwar zunächst rein „praktisch“, bis dann die Jenenser Zeit das bisher Gewonnene auch theoretisch weiter- und ausführt. Aber all die großen Grundträger des späteren Systems sind vorher aufgestellt und erweisen sich später als tragfähig: das „Subjekt“, die dialektische Bewegung von Werden-Sein, Schicksal-Freiheit, Begriff-Wirklichkeit, Volksgeist-Einzelter, Staat-Individuum, Vernunft-historische Persönlichkeit usw. Erst jetzt kennen wir trotz *Dilthey*, den *Haering* in manchem korrigieren kann und vor allem in der Annahme fremder Einflüsse auf Hegel auch korrigieren muß, den jungen Hegel, und wir erwarten von Haering den so schmerzlich entbehrten, freilich auch größte historische Kenntnis und genaueste Orientiertheit mit Hegels Entwicklungsgang voraussetzenden Kommentar zur Phänomenologie. Wer weiß, wie das Problem des Allgemeinen und des Besonderen das Grundproblem Hegels ist, das bisher nie in systematischer Absicht bei Hegel und beim ganzen Hegel aufgewiesen wurde, weiß auch, wie nahe Hegel einem Philosophieren steht, das diese Frage stets und heute mit erneuter Lebendigkeit als Grundfrage der Philosophie, die tief in die Ontologie hineinführt, empfindet. Hier ist Hegel, der im Grunde Aristoteles mit Platon eint — man weiß, welch schwerste Problematik in diesem Unterfangen seiner Dialektik beschlossen ist — der heute vorbildliche Denker. Seine Logik zumal ist noch nicht ausgeschöpft und war es für eine mit der modernen Problematik des Werdens ringende Ontologie bisher nie. Den Schlüssel zu diesen von Hegel aufgeworfenen Fragen bietet Haering am ehesten. Man erwartet den zweiten Band nur mit hoher Spannung.

Mit der gleichen Methode des Eingehens aufs Einzelne und seiner Einordnung ins Ganze durchgeführt, wird er das abschließende Hegelbild bieten können. Solche Methode sollte für jeden, der über Hegel arbeitet, vorbildlich sein, denn es ist Hegels Methode selber. Nur sie läßt Hegel, der in seinem Denken einer der konsequentesten Philosophen ist — Dialektik ist nicht formal-logischer Widerspruch —, verstehen, den Idealisten, der doch feinsinniger Realist und allseitiger Kenner des historisch Besonderen war, so sehr er es — in Gegensatz zu *Ranke* — systematisierte. Aber jeden „Abschnitt“ bei Hegel versteht man nur aus dem dialektischen „Ganzen“. Teilbehandlungen werden Hegel unmöglich gerecht.

III. Die entschiedensten Gegner Hegels waren im 19. Jahrhundert zwei entgegengesetzte, aber in der Stellung gegen den Idealismus sich treffende Denker: Kierkegaard und Nietzsche. Auch das ist eine nicht nur historische Feststellung. Denn hier schon wird unser heutiges Problem gestellt und die heutige Krisis des Idealismus in einer Weise eingeleitet, die — bis weit in theologische Kreise hinein — den Rückgang auf diese beiden Denker nötig macht. Sie werden erst heute voll gewürdigt in dieser ihrer Idealismus-Gegnerschaft, in der sie das Problem der Existenz, des wirklichen, sich als ein Selbst wissenden, in seinem Denken diesem Selbst verhafteten, konkreten Menschen in dieser seiner einmaligen, sich als Selbst verstehenden Zeitlichkeit dem idealistischen allgemeinen „Geist“ entgegenhalten. Zuerst tat es Ludwig Feuerbach, der, wie *K. Barth* schon zeigte, von den Theologen ob seiner groben Form auch in seiner sachlichen Problemstellung: Mensch gegen Geist als existenter Gattungsmensch viel zu leicht genommen wurde. Was er für das Problem der Existenz leistet, mag *Karl Löwiths*, unter Heideggers Anregung stehende, doch in Terminologie und Problemstellung selbständige Arbeit: *Das Individuum in der Rolle des Menschen*. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme (Drei-Masken-Verlag, München 1928) zeigen. „Die Gleichzeitigkeit des wirklichen Augenblicks und der wirklichen Situation mit dem Wirklichen“ (Kierkegaard), das im „Leben“ sich als dieses Lebendige, als dieser Mensch vor allen anderen sich erfassende, sein Denken als das seine verstehende Dasein (Nietzsche) tritt der idealistischen Geistphilosophie entgegen. Ob freilich Hegel damit wirklich getroffen ist, steht dahin und kann nur eine noch nicht geleistete Untersuchung Hegels vom Problem der Existenz her zeigen. Man ist auch bei dieser Arbeit. Jedenfalls enthält Hegels Dialektik ohne Frage auch „Momente“ einer konkreten Individualexistenz als solcher, wie ich anderenorts zeigen werde. Hier genüge zur Zeichnung der heutigen philosophischen Problematik der Hinweis darauf wie auf Hegels Gegner Kierkegaard und Nietzsche und die Aufdeckung ihres tiefsten Motivs. Beide haben Heideggers Existenzialphilosophie mitaufgebaut, freilich ohne ihre religiösen (Kierkegaard) und lebensmetaphysischen (Nietzsche) Hintergründe, von denen Heidegger um der reinen Ontologie willen — nicht aus mißverständener positiv atheistischer Haltung, denn „Atheismus“ gilt im Sinne des α privativum! — bewußt und zu Recht absieht für seine Zwecke. Daß damit das Problem der gläubigen Existenz in keiner Weise auch nur berührt ist, weiß Heidegger selbst am besten, und ist das Problem der Religionsphilosophie aus dem Stande heutiger Philosophie heraus.

1. Nietzsche, der nun dreißig Jahre tot ist und vor vierzig Jahren als Schaffender starb, ist neu zugänglich gemacht in der schönen, von *Alfr. Baeumler* besorgten Dünndruckausgabe, der hoffentlich auch der Nachlaß angeschlossen wird. Es ist fast unbegreiflich, daß wir noch keine endgültige Nietzsche-Ausgabe besitzen. Was harret noch der Veröffentlichung aus dem Weimarer Archiv! Die *Baeumlersche* Ausgabe, die auch in der billigeren Ausgabe der Krönerschen Taschenbücher zu haben ist, verdient wegen ihrer N. bis ins einzelne kennenden und die „agonale“ Existenz in ihm hervorkehrenden Erläuterungen, die selbst gewichtige Beiträge zur N.-Forschung darstellen, bis zur schließlichen kritischen Gesamtausgabe die N.-Ausgabe zu werden, während die zweibändige, von *Aug. Messer* besorgte, gleichfalls bei Kröner erscheinende Auswahl den Zwecken der „Gebildeten“ genügen will. Wie tief N. ernsteste Gegenwartsproblematik beeinflußt, habe ich in meinem Aufsatz über N. in *dieser* Zeitschrift nur in skizzenhafter Kürze zeigen können und verdiente die tiefere und breitere Erörterung. Daß aber von N.s Definition des Philosophen als „Gesetzgebers“ auch Wege in eine Gemeinschafts-, näherhin Rechtsphilosophie möglich sind und so der viel genannte N.sche „Individualismus“ problematisch wird, zeigt jetzt *Fr. Meß*. Er versteht es, die Gelegenheitsaphorismen über Staat, Recht, Gesellschaft, Volkswirtschaft, Strafrecht, Macht u. a. aus der „Welt“ N.s zu begreifen. Diese Welt ist die einer eigenen menschlichen Existenz: die „des großen, guten, strengen, schaffenden Herrenmenschen“. Es ist, das weiß Meß wohl, nicht

einfach die menschliche Existenz, aber sie gehört zu den Möglichkeiten des Menschseins, wie man sie auch bewerten mag. *Meß'* Buch zwar wird zum persönlichen Bekenntnis. Doch es bedeutet einen neuen Blick in N.s Wert- und Lebenslehre, auch in seine Psychologie und Ethik, und darüber hinaus — wie bei N. stets! — eine Besinnung auf ein Unbedingtes den bedingten Zeitformen des gesellschaftlichen Lebens gegenüber. Und so ist auch hier Historisches und Gegenwartsgültiges verwoben.

Kierkegaard hat seit einem guten Jahrzehnt eine schon unübersehbare gründliche und auch sehr schlechte Literatur hervorgerufen. Am besten orientiert über ihn erstmalig *Ed. Geismars* große Biographie, in der auch die sachliche Bedeutung K.s wenigstens erörtert wird (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929). Aber sein Problem und seine Wirksamkeit in die Theologie des heutigen Protestantismus und zum Teil auch des Katholizismus hinein hat m. E. am besten *Walter Ruttenbeck* getroffen, während *Christoph Schrempfs* Biographie (Diederichs, Jena 1927—28) zuviel der eigenen, gequälten Problematik hineinträgt. *Ruttenbecks* vorzügliche und umfassende Kenntnis der Quellen und der dänischen wie deutschen K.-Literatur, sein eigener theologischer Standpunkt zugleich ermöglicht ein K.-Bild, das dessen eigene Existenz vor Gott — und für K. bedingt das Sein zu Gott, nicht, wie für *Heidegger*, das Sein zum Tode das Dasein des „Selbst“ — nicht als psychologische, sondern als ontologisch-wesenhafte scharf herausstellt. So gelingt es ihm, die so oft romantisch oder gar psychoanalytisch mißverständene „Subjektivität“ gerade von K.s Theozentrie her aufzudecken. In diese vermag er K.s ganzes Denken einzufangen. In dem „vor Gott“ liegt nicht nur „dialektische“ (im Sinne des ersten *Barth*!) Distanz von Gott, sondern zugleich — und das ist denn doch eine Annäherung an Hegelsche Dialektik der Einung ohne Aufgabe der beiderseitigen Personalität Gottes und des Menschen, die bei Hegel dialektisch zerfließt trotz der Abwendung von monistisch vereinerleidendem Pantheismus! — Gemeinschaft mit Gott. So gibt es selbst bei K. „Mystik“, aber in Wahrung der personalen Gottgemeinschaft — ein für die Religionsphilosophie geradezu grundlegendes Problem. Dieses Zusammen von „Transzendenz“ und „Mystik“ ist über das Monographische hinaus der sachproblematische Ertrag dieser fein gelungenen K.-Arbeit.

2. Daß aber gerade hier das Problem einer Religionsphilosophie liegt, die heute die „Existenz“ als ihre spezifische Frage erkennt und so ihre Verbundenheit mit der gegenwärtigen philosophischen Situation evident erweist, mag man aus *Schumanns* kritisch und systematisch ertragreichem Werke ersehen, das, vom streng reformatorischen Standpunkt geschrieben, gerade vom Existenzproblem her eine der entschiedensten Kampfansagen gegen den Idealismus und vor allem den Idealismus heutiger protestantischer (doch auch augustinisch gerichteter) Theologie bedeutet, die die neuere Literatur über den Idealismus besitzt. Kierkegaards Verbindung von Existenz und „Mystik“ würde bei *Sch.* keine Gnade finden, wenn Mystik „religiöser“ Idealismus wäre, der aus irgendeinem, im menschlichen Bewußtsein sich äußernden „Göttlichen“, aus dem „göttlichen“, dem Menschen irgendwie wesensverbundenen „Geist“ Gott und Welt verstehen will. Solche Mystik kennt K. nicht, aber Augustins Lehre von Gott als der „aeterna veritas“ ist „der folgenreichste und verhängnisvollste Satz des gesamten europäischen Denkens“, der Ansatz des Idealismus und der ihm verwandten Mystik, der von Plotin bis Hegel und zu den heutigen Idealismusepigonon reicht. Das philosophisch Wertvolle dieses Werkes liegt in folgendem: in der scharfsinnigen Kritik der neueren führenden systematischen Theologen des Protestantismus; in dem Aufweis, wie selbst bei Idealismusegegnern, wie vor allem bei *Schaeder*, *Heim* und *Barth*, der Idealismus noch nicht überwunden ist; sachlich in der sehr zu denken gebenden Ausführung über die Personalität Gottes und des Menschen, über die vom Idealismus und auch von K. *Barth* und *E. Brunner* abgelehnte „Gegenständlichkeit“ Gottes und über den Begriff des personalen „Schöpfers“ wie seine Trennung von der „Erstursache“ oder einem „Absoluten“ der Philosophie. Gott ist Gegenstand, ohne dem menschlichen Denken verfügbar zu sein, er ist nicht ein idealistisches „Sub-

jekt“. Er spricht den Menschen an, und Theologie hat nicht philosophisch ihn zu beweisen, sondern ihn zu „verkünden“. Man wird über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, das sich aus der ganzen Situation der Existenzialphilosophie heute von neuem stellt, mit Sch. sehr fruchtbar diskutieren, vor allem auch über Sinn und Tragweite von „Gottesbeweisen“ mit ihm reden können, die jedenfalls bei Augustin und Thomas auch aus einer religiösen Existenz geflossen sind und nicht so rationalistisch sind, wie sie in manchen Darstellungen scheinen. Daß aber die Philosophie nicht einfach der Theologie entfremdet, daß sie selbst nicht einem begriffstrübenden „Irrationalismus“ überantwortet werden darf, sieht *Schumann*, an *Rehmke* orientiert, sehr wohl. Aber der „Gottesgedanke“ bleibt ihm — mit ganzem Recht — nicht eine Bewußtseinsreflexion. Vielleicht ist keines von allen hier genannten Werken so sehr geeignet, in die Problematik der Religionsphilosophie einzuführen, wie dieses starke Buch.

Eine vom Gottesglauben her sich ergebende Feindschaft gegen Idealismus und Gott und Mensch verschmelzende Mystik findet sich in besonders ausgeprägter Form bei *Martin Buber*, dem mit dem 1929 früh verstorbenen *Franz Rosenzweig* („Der Stern der Erlösung.“ Kaufmann, Frankfurt a. M. 1921 — ein sehr tiefes und reiches, seiner schweren Fassung wegen wohl viel zu wenig in der heutigen Diskussion beachtetes religionsphilosophisches Werk, gläubig auf jüdischem Gottesglauben aufbauend und denkerisch ebenso stark wie religiös echt) heute bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen, dessen Werdegang *Hans Kohn* zu schildern und in die jüdische wie außerjüdische Gegenwart hineinzustellen weiß. Der Mensch als Kreatur vor dem Du des Schöpfergottes, die „Begegnung“ von Gott und Mensch, nicht eine unio mystica, zu der B. selbst früher geneigt hatte, die Transzendenz des Erhabenen und die zum Menschen sich neigende Erlösung durch den Erbarmen, die positive Weltaufgabe des volkgebundenen wie individuellen Menschen in Gottes Schöpfung als Ethos der Verantwortung — das ist in groben Zügen hier die religiöse Haltung. Sie will nicht mit Wissenschaft und Philosophie zum „Absoluten“, sie harrt des Anrufes Gottes, um das „Wagnis“ der Antwort zu setzen. *Herm. Cohens* „Korrelation“ — aber viel wirklichkeitsnäher — findet ihre Erfüllung in der „Zwiesprache“ von Ich und Du. Das „Reich Gottes“ aber ist in der konkreten Situation und in dem Aufgerufensein des Menschen in ihr stets da und doch kommend zugleich, nie gesichert. Eine Philosophie jüdischer Eschatologie in allem! Dieser „Chassidismus“ in modernem und vollendetem Gewande hat gerade in diesem Eintreten für die Personalität Gottes und die Konkretheit des Menschen religionsphänomenologisch hohe Bedeutung, er vertritt zugleich das Ethos der persönlichen Erfüllung eines fordernden Willens in der jeweils gegebenen persönlichen Situation. Linien zur Ethik etwa *Gogartens*, *Grisebachs* u. a. zu ziehen und so auch die Problematik einer religiösen Ethik innerhalb der Kreatursphäre zu zeichnen, wie sie kürzlich *Otto Reinhold* in „Zwischen den Zeiten“ (1930) andeutete, wie sie die (leider eingehende) Zeitschrift „Die Kreatur“ öfters sah und wie sie eben *Schumann* in der „Theol. Rundschau“ (1930, 6) kritisch herausstellt, drängt sich von selber auf. Katholischerseits werden ähnliche Gedanken vertreten von *Ernst Michel* und — essayistisch, aber der Tragweite wohl bewußt — von *Walter Dirks* („Erbe und Aufgabe“. Frankfurt a. M. 1931. Dazu meine grundsätzliche Äußerung in der Rhein.-Main. Volkszeitung vom 21. Dez. 1930, die gerade das Problem „Idealismus“ in unserer heutigen religiösen und philosophischen Situation aufrollt). Man darf in dieser Problematik eine Verlebendigung des „Glaubens“ von verschiedenen Blickpunkten her wahrnehmen und auch die Auseinandersetzung des Katholizismus mit der Existenzialphilosophie angebahnt sehen, die zu einer Besinnung auf das grundsätzliche Wesen der Philosophie von neuem führen könnte und müßte. Jedenfalls ist das Denken hier persönlicher als die bisherige Seinsmetaphysik. Das heißt aber nicht „subjektivistischer“, sondern wissend um das Hineingezogensein auch des eigenen Denkens des Denkers in das Seiende, das gedacht wird, also „existentiell“ und — ethisch — „verantwortlich“ dem Seienden gegenüber im Denken dieses Seienden. Die alte Metaphysik der Gottesbeweise, die aus dem Nachlaß *Franz Brentanos* veröffentlicht wird, dagegen ist eine scharfsinnige Begriffsarbeit, unterstützt durch naturwissen-

schaftliche Empirie, die der Wahrheitserweis auch des „religiösen“ Gottesglaubens sein will. Die ethisch-personalen Prädikate des schöpferischen, unendlichen „Verstandes“ entstammen nicht besonderer ethisch-religiöser Aktintention, sondern logischer Konsequenz. Die hierher gehörenden Fragen (S. 436 ff., 476 ff.) bedürfen, weil in die heutige Phänomenologie des religiösen Aktes und seines besonderen Gegenstandes eingreifend, besonderer Beachtung. Diese Gottesbeweise lassen „Dunkelheiten“ genug in der „Gotteshypothese“ — diese „Hypothese“ ist ganz charakteristisch und wesensweit von einer Gehaltanalyse des religiösen „Schöpfer“-Begriffs! —, aber nicht „Absurditäten“. Die kritische Erörterung des Telos und des „Übels“ ist vorbildlich gegenüber allem vorschnellen Intellektualismus des Beweisens Gottes.

3. Neben Nietzsche, Kierkegaard und moderner Religionsphilosophie tragen heute auch Lebensphilosophie und Anthropologie ihr Teil zu einer Philosophie der Existenz bei. *Dilthey* hat, wie heute erkannt und anerkannt ist, am frühesten auf eine Philosophie gedrungen, die den Menschen als deren Grundproblem versteht und so — neben anderen Einflüssen — die moderne Anthropologie vorbereitet, die vor allem *Scheler*, *Pleßner* und — von *Dilthey*s Lebensphilosophie sich absondernd und ontologisch grundsätzlicher als sie — *Heidegger* ausbauen. Der neueste *Dilthey*-Band fügt viel Neues zu Bekanntem hinzu über die Stellung des Menschen zum geschichtlich-gesellschaftlichen „Leben“ und die typischen Lebensdeutungen in Poesie, Religion und Philosophie. Auch hier wieder *D.s* unermüdliches Ringen um die Überwindung eines Historismus innerhalb der Antinomien der möglichen Arten des Sichverhaltens zur Welt in den verschiedenen Weltanschauungen, wobei die Überlegenheit des Katholizismus gegenüber dem der „modernsten protestantischen Theologie“ darin gesehen wird, daß jener — „und möge Thomas antiquiert sein“ — bestimmte philosophische Überzeugungen habe. *Schelers*, von Mannheim heute ausgebauter, von Nietzsche schon angedeuteter Perspektivismus ist bei *D.* vorgebildet: Jede Weltanschauung enthält bestimmte Teilwahrheiten, wenn auch die einzige universale Wahrheit, die uns gegeben ist, nur die Gesetzlichkeit selber ist, in der sich Weltanschauungen in überindividueller Ordnung bilden. So steht der Mensch im besonderen Zusammenhang eines geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens als eine je bestimmte Existenz — *Heidegger* sucht über diese ontische Existenz hinaus die ontologische Existenzialität des „Daseins“ überhaupt — mit je bestimmter historischer Weltansicht. Bleibt aber *D.* auch in diesem neuen, unveröffentlichten Material bietenden Bande innerhalb einer ontischen Lebensphilosophie, so arbeitet er doch darin einer Ontologie der Existenz und damit einer philosophischen Anthropologie (*Heidegger*) vor, daß er das Dasein des Menschen als jene Subjektivität versteht, der allein Seiendes erschlossen ist. Und auch diese Zuwendung *D.s* zum Konkret-Historischen in seiner je besonderen, aus einem Allgemeinen unableitbaren Eigenart bedeutet die Krisis des Idealismus, so sehr sein Lebensbegriff noch ein irrational Allgemeines darstellt, das in seiner eigenen Auseinanderfaltung sich als historische Konkretisierung des einen Lebens auf je besonderer Stufe offenbart. So begreift sich einerseits Goethes Zuordnung zu Hegel durch *D.*, andererseits aber auch ein eigenes Hegelsches Unterfangen *D.s* selbst, das im Konkreten ein einziges Allgemeines in je besonderer Inhaltlichkeit erblickt. *D.* gerade in diesem Bande studieren heißt, seine Zwischenstellung zwischen Idealismus und Existenzialphilosophie und damit diese letztere selbst verstehen, denn auch sie ist in der Problematik der Zeit geworden und muß aus ihr in ihren Tendenzen verstanden werden. In diesem Sinne kommt man sicher um *D.* nicht herum, wenn man auch über ihn weiterschreiten muß. Im letzten Grunde dürfte das sicher seiner eigenen, in dem neuen Bande dargelegten „Philosophie der Philosophie“ am meisten entsprechen. Keine Philosophie versteht man von einer anderen, dogmatisch absolut gesetzten her, sondern nur in ihrer eigenen Stellung in ihrer Gegenwart, d. h. nach Vergangenheit und Zukunft hin. Das ist auch der Vorzug des mit *D.scher* Philosophie getränkten Vergleiches, den *Litt* zwischen Herder und Kant zieht — nicht in historischer Absicht allein. Denn es handelt sich um „Typen“ der Deutung von des Menschen Stellung im Kosmos, des Sinnes menschlichen Daseins in der

geschichtlichen Welt, um Grundlegung einer Anthropologie von Diltheyscher Lebensphilosophie her, wobei es in erster Linie um den Sinn menschlicher „Bildung“ geht. Dabei erweist sich Herder enger mit der Ganzheit des vielfältigen Lebens verbunden als Kant, dem es ja auch im „Praktischen“ immer um „Vernunft“, um das Allgemeine, Gesetzliche gegenüber dem Besonderen, Konkreten und Individuellen geht, das bei Herder stets in geschichtlicher Gemeinschaft steht, während Kant übergeschichtlich in der Form seines rationalen Individualismus denkt, in dem aber diese eine, allgemeine und gleiche Vernunft die Menschen als gleiche Vernunftpersonen aneinander bindet. Wer den jungen Hegel kennt, weiß, daß dies auch dessen tiefste Scheidung von Kant bei allem kantisch-aufklärerischen Jargon bedeutet. Darum steht Herder der idealistischen Ganzheitsidee näher als der Kant selbst der Kritik der Urteilkraft. Aber um die Antinomie dieser Ganzheit weiß er zu wenig. Der „Dualismus“, den der Systematiker Litt begründet, bleibt der idealistischen Harmonie verschlossen. Diese Antinomie des Weltseins, an der auch der Mensch teilhat, hat neben *Ludwig Klages* (vgl. meinen Nietzsche-Aufsatz in dieser Zeitschrift) keiner so stark hervorgekehrt wie Theod. Lessing, der den „Geist“ — das heißt aber lediglich die Ratio — wie jener und unabhängig von ihm als den Zerstörer der Lebensweisheit und des Lebensrhythmus ausbitt. So erhalten wir hier zugleich eine erschütternde Kritik rationalisierender und mechanisierender „Kultur“, in der der „Mensch“ vernichtet wird. Die rationelle Zweckwelt „Europa“ ist jünger als die „Traumwelt“, „Asien“, in die sie, zerstört durch den „Geist“, zurücksinkt. Aber dieser Untergang, so notwendig er ist, bedeutet „Erlösung und Ausgleich“ des Bewußtseins, das „Leben und Idee“ ist, in dem beide Wirklichkeiten, das „Leben“ und der „Geist“, sich finden. Menschlichem Sein wird in dieser „Philosophie der Not“ als „Wende der Not“ darum kein Aufgeben des Geistes schlechthin empfohlen, kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl als auch, denn die „Wahrheit“ ist zweifach, gründend in dem einen Leben, das göttlich und dämonisch ist — um die Gegensätze im äußersten zu nennen. Also sicher keine Hegelsche Dialektik der Versöhnung, aber auch kein Nietzschescher Atheismus und keine Kierkegaardsche Religiosität der „innerlichen“ Entscheidung vor Gott und für ihn zur Gewinnung des Selbst in gegenseitiger Ausschließlichkeit. Weil der Mensch das Leben leben muß, das er hat: das widerspruchsvolle, darum kann er — trotzdem! — auf das Leben nicht verzichten. Es ist ewig, die jetzige Menschheit macht einer kommenden Platz. Nietzsches dionysische Existenz in neuem Gewande ist Lessings Lösung, eine „rationale“ ist sie nicht, ein — christlicher — „Glaube“ auch nicht. Daß sie heute so gegeben werden kann, zeigt aufs deutlichste die Situation, in der Christliches und Antichristliches heute gegenüber stehen.

4. Zwischen abstraktem Idealismus und der auf die konkrete Form drängenden Lebensphilosophie sucht *Adolphs* personalistische Geistphilosophie zu vermitteln. Ihr ist der Wertgrund personal, ein „konkret personaler Sinngrund“, dem jede Gestalt in Sein und Werthaftigkeit entstammt. Die „Seinsweise der konkreten Gestalt“ ist der Mensch, der zwischen der höchsten Geistgestalt Gottes und der am wenigsten gestalthaften Materie in der Mitte steht und dessen Existenz die Gestalt werden soll, die sie ist im Reiche der konkreten Geister. Es gilt für sie kein allgemein-abstrakt-rationales, sondern ein individuell-konkretes irrationales Gesetz, das in ihr selber ruht und dessen Erfüllung sie als Sondergestalt einreicht in die konkrete Rangordnung der Geister. Sinnentfaltung in konkreter Gestaltenfülle ist der Sinn der Welt, die der unbedingten schöpferischen Gestalt (Gottes) Sein und Wertgehalt verdankt. Aber die Werte sind nicht über dem Sein schwebende allgemeine Gehalte an sich (*Scheler, Hartmann*), sondern „Ausstrahlungen personaler Wesensgesetzlichkeiten“. Seine Werthaftigkeit kann der Mensch erfüllen und so dem Sinngrund entsprechen, er kann auch von ihr „abfallen“. Die ethische Verantwortung ist eine solche vor sich selbst, aber vor einem konkreten Selbst, das im Reiche der Geister, zuletzt in einer Teilhabe an Gott als besondere Gestalt existiert. Wesenstreue ist also immer auch Treue zum Ganzen des Gestaltenreiches und zuletzt zu Gott als der unbedingten Gestalt. Der Mensch als Mittelwesen zwischen den

niederen Seinsstufen und Gott — so hatte ihn *Scheler* einmal gefaßt. *Pleßner* greift Gedanken-
 anregungen *Schellers* auf, wenn er den Menschen im Stufenreich des Organischen sehen will.
 Von der Phänomenologie für die Sicht des Seienden in seiner konkreten Fülle geschult, greift
Pl. über den Gegensatz von mechanistischer und vitalistischer Lebensklärung weit hinaus
 und bewährt er eine große Fruchtbarkeit im Aufweis der allgemeinen und der besonderen
 Seinsweisen organischen Lebens. Jene werden erfaßt in der Grundkategorie der „Doppel-
 aspektivität“ des Lebendigen, diese zeigen die „Organisationsweisen des Daseins“ von Pflanze,
 Tier und Mensch, d. i. von offener, geschlossener und exzentrischer Weise organischen Seins.
 Der konkreten Lebensphilosophie *Diltheys* näherstehend als der abstrakten Wesensphäno-
 menologie, grenzt sich *Pl.s* Anthropologie auch von der Fundamentalontologie ab, die *Hei-
 degger* in der Anthropologie erblickt. Er lehnt es ab, mit dieser von einer Existenzialanalytik
 des Menschen, des *Heideggerschen* „Daseins“, her das außermenschliche Seiende zu verstehen.
 Diesem „Subjektivismus“ stellt er seine Wesensbestimmung des Menschen als „Exzentrizität“
 gegenüber, weil er so nur die Verbundenheit des Menschen im Reiche organischer Seinsstufen
 glaubt gerecht werden zu können. Der Mensch selbst ist, wie *Pl.* mit *Scheler* scharf betont,
 „personale Lebenseinheit“ und als solche nicht in Leib und Seele gespalten, sondern „psycho-
 physisch indifferente oder neutrale Lebenseinheit“. So erscheint der Mensch nicht, wie bei
Heidegger, am Anfang, sondern am Schluß der Ontologie lebendiger Daseinsformen. *Hei-
 degger* würde diese ganze Betrachtungsart als ontisch und existenziell, nicht als onto-
 logisch und existenzial bezeichnen, seine Absicht ist eine ganz andere: er will nicht Stufen
 und Zusammenhänge von Seiendem aufdecken, sondern den Menschen als jenes Sein verstehen,
 dem eine „Welt“ zuhanden ist, und der so mit ihr stets schon verbunden ist, dem gegenüber
 aber alles Seiende nicht Da-, sondern Vorhandensein ist. So geht er hinter das ontisch
 Seiende zurück zum Ontologischen, zum Sein des Seienden als solchem. Wie diese
 Blickrichtung beider Anthropologien muß auch die Wesensanalyse des Menschen eine ver-
 schiedene sein. Bei *Heidegger* bleibt der Mensch rein „in der Welt“ gesehen. *Pleßner* deckt in
 reicher Entfaltung die ontisch-wirklichen — nicht, wie *Heidegger*, die ontologisch
 möglichen — Grundgesetze menschlichen Sichverhaltens zu Außen-, Innen- und Mitwelt
 auf. Aber zu solcher Grundgesetzlichkeit wirklicher menschlicher Existenz gehört für *Pl.*
 auch „Nichtigkeit“ und „Transzendenz“, also die religiöse Existenz in Richtung auf Ge-
 borgenheit und „Heimat“ in einem Mehr-als-Menschlichen, in Gott. Aber ebenso wesens-
 notwendig gehört zum gleichen Menschsein innerhalb einer nie geschlossenen, den Menschen
 nur „zufällig“ einschließenden „Welt“ das Wehren des gleichen Menschen gegen ein „Abso-
 lutes“, durch das „Welt“ geschlossen werden würde. Der moderne Gedanke des Pluralismus,
 von vielen heute gedacht (*Hartmann, Scheler, Simmel, Vierkant, Litt, Lessing, Klages* u. a.),
 muß, so schwer es zu denken ist, gedacht werden, obwohl Atheismus auch für *Pl.* „leichter
 gesagt als getan“ ist. Daß *Pl.* aber die religiöse Existenz trotz der Antinomie nicht aus der
 Anthropologie ausscheiden kann, zeigt die Unumgänglichkeit der im Sein des Menschen —
 nicht psychologisch, sondern ontologisch! — wurzelnden religiösen Existenzialität dieses Men-
 schen. Und es zeigt die Lage deutlich: eine Unruhe zu Gott auch in der Philosophie, die aber
 die Ruhe nicht findet. Das wird Philosophie als solche nie können, auch sie ist existenzielles
 Sichverhalten des Menschen, und zwar das stetig fragende eines in diesem Fragen seine End-
 lichkeit aufdeckenden Daseins, wie es *Heidegger* in seinem Kant-Buch zeichnete. Augustin
 wußte und erfuhr es in seinem Fragen, daß letzte Antwort, die Ruhe wirkt, nur gegeben
 wird als Gnade. Das weiß Philosophie nicht mehr. *Pleßner* teilt den augustinischen Zug
 der Unruhe, *Adolphs* Geistlehre glaubt zur Geistperson Gottes zu gelangen.

IV. Auf die Phänomenologie und auch auf ihre neueste Mündung in Ontologie haben
 der mit Leibnizens Ontologie eng verbundene *Bolzano* und der an aristotelischer Seins-
 lehre geschulte *Fr. Brentano* entscheidend eingewirkt. Man kann es nur begrüßen, daß Bol-

zano neu zugänglich gemacht wird. Er hat durch Husserl und auch durch Lask an moderner Logik, Gegenstands- und Geltungstheorie mitgebaut. Aber schon er hat in Scheu vor jedem Subjektivismus, in Abwehr vor allem gegen Kant, Augustins und Hegels Letztgründung der Wahrheit an sich in einem göttlichen Bewußtsein nicht vollzogen. Er kennt nur das „freischwebende“ Ansich. Wiewohl er weiß, daß Gott de facto die Wahrheit denkt, gründet er sie dadurch nicht als Wahrheit. Zu solch extremem Objektivismus folgt *Husserl* ebenso wenig *Bolzano*, wie er Augustin oder Hegel zu einem metaphysischen Bewußtsein folgte. Er blieb, wie seine „Formale und transzendente Logik“ (Niemeyer, Halle 1929) erneut zeigt, bei Kants „Bewußtsein überhaupt“, was wieder *Heideggers* Gegnerschaft gegen *Husserls* Art von Phänomenologie begründet. Wenn aber *Husserl* in seinem neuesten Werke in platonisch-leibnizscher Universalität die Logik als „mathesis universalis“, als Wissenschaftslehre faßt, dann ist das eine Grundintention des Leibnizjüngers *Bolzano*, so gewiß gerade *Husserl* die Psychologismen der *Bolzanoschen* Gewißheitstheorie abweisen mußte. Ohne *Bolzano* demnach kein Verständnis heutiger Logik! Aber ebensowenig ohne *Brentano*, worüber Kraus' polemische, doch sachfördernde Einleitung in dem neuen Brentano-Band Aufschluß geben kann. Dieser Band zeigt die logische, sich nie genugtuende Schärfe *Brentanoscher* Denkarbeit aufs neue. Aber mehr: er zeigt — und das macht ihn für die Gegenwart sehr wertvoll — Br.s Stellung zu moderner Phänomenologie und auch Ontologie als weiterführende Kritik. Dieser scharfe Kantkritiker und Aristotelesschüler ist immer beiden gerecht geworden: Subjekt und Objekt. Er rettet so zugleich beste mittelalterliche Erkenntnis- und Seinslehre in heutige Problematik hinein. Darum ist der neue Band sehr wertvoll zur Besinnung und Erinnerung.

Diese Übersicht über heutige philosophische Problematik dürfte eines gezeigt haben: wie notwendig es ist, mit dem Ganzen heutiger philosophischer Forschung in Fühlungnahme zu bleiben. Es gibt kein isoliertes Problem der Philosophie, jedes steht in einer — sehr oft undurchsichtigen — „Systematik“ mit jedem anderen. Solcher Fühlungnahme dienen die neuen Forschungsberichte aufs vorzüglichste. Ich möchte sie jedem Interessierten als vortreffliche Hilfe dringend empfehlen. Im einzelnen unterrichten *W. Passarge* über „Philosophie in der Kunstgeschichte der Gegenwart“ (4,50 M.), *W. Burkamp* über „Naturphilosophie“ (2,50 M.), *H. Leisegang* über „Religionsphilosophie“ (4,50 M.), *Aug. Messer* über „Wertphilosophie“ (2,50 M.), *Reinh. Kynast* über „Logik und Erkenntnistheorie“ (2,50 M.), *G. Ipsen* über „Sprachphilosophie“ (1,70 M.), *O. Tumlriz* über „Jugendpsychologie“ (3,80 M.), *K. F. Sturm* über „Erziehungswissenschaft“ (3,80 M.). Die Sammlung wird fortgesetzt. Alle bisherigen Hefte verbinden mit selbständigem Urteil in Anordnung und Bewertung eine sichtlich objektive Darstellung, die das Wesentliche und wirklich Problemfördernde heutiger Arbeit an der Philosophie herausstellt. Bei *Leisegang* hätte man außer auf *H. Cohen*, so wichtig er bleibt als Religionsphilosoph namentlich in seinem Nachlaß, auf *Buber* und *Rosenzweig* mehr Rücksichtnahme gewünscht. Sehr gut ist die Verlebendigung der Logik durch *Kynast*, der vorzüglich den Reichtum und die Verzweigtheit modernster Logik darlegt. *Passarge* bietet ganz neue Versuche, die mit der alten Ästhetik sich nicht decken. Doch alle Hefte verdienen Berücksichtigung. Sie lassen eine Spezialisierung vermeiden, die den Blick fürs Ganze verliert und damit selbst unfruchtbar sein müßte.

Theodor Steinbüchel, Gießen.

Aus der moraltheologischen Literatur.

1. Geschichtliches. *Ternus, Joseph, S. J.*, Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina. Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen. (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte XVI, 3). Paderborn, F. Schöningh 1930. 7,50 RM. — *Daeschler, R.* Bourdaloue. (Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires). Paris, Lecoffre 1929. 20 Fr. — *Gouhier, Henry*, Malebranche, ebenda 1929. 20 Fr.

2. Lehrbücher. *Dumas, J.-B.*, Theologia moralis thomistica. Pars prima: de ultimo fine humanae vitae. De actibus, per quos pervenitur ad beatitudinem aut impeditur beatitudinis via. Paris, Lethielleux 1929. 25 Fr. — *Janvier, P. M. A. O. P.* Grundfragen der katholischen Moral. Band I: Die Glückseligkeit. 1. u. 2. Aufl. Kirnach-Villingen o. J. In Ganzleinen 4 RM. — *Jone, Heribert*, Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des codex iuris canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. Paderborn, F. Schöningh 1930. 8,50 RM., geb. 10 RM. — *Noldin, H., S. J.*, De praeceptis Dei et ecclesiae. Durch *A. Schmitt S. J.* 20. Aufl. Oeniponte, F. Rauch 1930. 8 RM. — *Schilling, Otto*, Lehrbuch der Moraltheologie. 2. Band: Spezielle Moraltheologie. München, Max Hueber 1928. 18,50 RM. — *Piper, Otto*, Die Grundlagen der evangelischen Ethik. Gütersloh, Bertelsmann. 1. Band 1929. Geb. 14 RM., 2. Band 1930. Geb. 18,50 RM.

3. Abhandlungen. *Lindner, Dominikus*, Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit. München, Kösel & Pustet 1929. 5 RM. — *Mayer, A.*, Gedanken zur modernen Sexualmoral. Stuttgart, Ferd. Enke 1930. 2,80 RM. — *Paull, Hermann*, Die Lebenskrise des deutschen Volkes. Geburtenrückgang, Fürsorgewesen und Familie. Berlin u. Bonn, F. Dümmler 1930. 3,50 RM. — *Rocy, J. E. van*, De virtute caritatis quaestiones selectae. Mechliniae, H. Dessin 1929. 00 Fr. — *Rüdin, Ernst*, Psychiatrische Indikation zur Sterilisierung. Berlin u. Bonn, F. Dümmler. 2 RM. — *Wouters, Ludovicus, C. ss. R.*, De virtute castitatis et de vitiis oppositis. Tractatus dogmatico-moralis Brugis C. Beyaert, 1928, Belg. 2,50 — *Grabinski, Bruno*, Moderne Totenbeschwörung. Die große Lüge des Spiritismus. Hildesheim, F. Borgmeyer o. J. 2,50 RM. — *Spesz, Alexander*, Okkultismus und Wunder. Hildesheim, F. Borgmeyer o. J. 5 RM. Geb. 7,50. — *Malfatti, Or. M.*, Menschenseele und Okkultismus. Eine biologische Studie. Hildesheim o. J., Franz Borgmeyer. Geb. 7 RM.

*

Über moraltheologische und nahestehende Literatur wurde in dieser Zeitschrift zuletzt 5 (1928) 355—363 berichtet. Für die beiden zu besprechenden Werke von *Noldin* und *Schilling* wird auf diesen Bericht zurückverwiesen.

1. Geschichtliches. Die Geschichte der Moraltheologie liegt noch auf weiten Strecken im Dunkel und bedarf noch zahlreicher Einzeluntersuchungen, ehe einmal an eine Gesamtdarstellung, so notwendig sie auch wäre, gedacht werden kann. Das gilt auch für die Frage nach dem Moralsystem, genauer nach dem Recht oder Unrecht des Probabilismus, die seit dem 16. Jahrhundert bis auf die Gegenwart alle anderen Probleme in den Schatten gestellt und eine Fülle von Einsicht und Arbeit gekostet hat. Es ist bekannt, daß der grundlegende Satz des Probabilismus si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior zuerst von dem Dominikaner Bartholomaeus de Medina in seinem 1577 erschienenen Kommentar zur prima secundae des hl. Thomas aufgestellt wurde. Die sehr verdienstliche, aus gedruckten und vereinzelt auch aus ungedruckten Quellen schöpfende Arbeit von *Joseph Ternus S. J.* will zunächst die Vorgeschichte der minusprobabilistischen These Medinas aufhellen. Angesichts der Bedeutung, welche die Dominikanerschule von Salamanca im 16. Jahrhundert wie keine andere für das Probabilismusproblem gehabt hat, ergab sich ihm als einzuschlagender Weg eine Übersicht über die Gesamtentwicklung bei den Vorgängern Medinas Franz von Vitoria, Melchior Canus, Dominikus Soto, Sotomaior und Mancio bis zu diesem selbst. Insbesondere er-

fährt die Stellung und Bedeutung des Dominikus Soto in der Vorgeschichte der Moralsysteme und das Verhältnis des Medina zu diesem vor allem in dem Traktat *de dubio et opinione* eine gründliche Darstellung. Dabei stellt sich heraus, daß das spezifisch Neue bei Medina die bewußt systematische Wende zum Probabilismus ist, wie sie in der von ihm zuerst so formulierten Minusprobabilitätsthese einen betonten Ausdruck findet. Damit war auch das andere gegeben, daß neben dem bis dahin ganz im Vordergrund stehenden Traktat *de dubio* der Traktat *de opinione* an Bedeutung, Ausführlichkeit und Tiefe gewinnen mußte (S. 87 f.). Auch darin scheint mir T. richtig zu sehen, daß der Sinn der These Medinas kein anderer gewesen ist, als ihn der spätere Probabilismus aus seiner Formulierung entnommen hat, daß daher die Versuche, Medina von der probabilistischen Makel rein zu waschen, nicht gelungen sind. Diesem Nachweis dient der letzte Abschnitt der Untersuchung, der eine neuere Kontroverse zur Philosophie des Probabilismus — können zwei einander widersprechende Ansichten wirklich zugleich wahrscheinlich sein? (S. 98) — sachlich und historisch mit den gewonnenen Ergebnissen zu beleuchten sucht. Man kann nur wünschen, daß T. seine Untersuchungen fortsetzten und dabei auch bis zu den geistesgeschichtlichen und kulturellen Untergründen durchstoßen möge, die es möglich gemacht haben, daß gerade dieses Problems Jahrhunderte hindurch eine so alles überragende und alles andere zurückdrängende Bedeutung für die Moralthologie als Wissenschaft gewinnen konnte.

Die unter der Leitung des Professors an der theologischen Fakultät in Straßburg, M. Baudin, stehende Sammlung *Les moralistes chrétiens* bringt in Einzelabhandlungen, die jeweils von vortrefflichen Kennern bearbeitet werden, die moralische Ideenwelt hervorragender christlicher Heiliger oder Denker zur Darstellung. Die Anlage ist die gleiche: eine kurze Einleitung unterrichtet über Leben, Bedeutung und Denken der darzustellenden Persönlichkeit, dann folgt in systematischer Darstellung ihre ethische Gedankenwelt. Diese selbst wird mit ausgewählten Texten aus ihrem Schrifttum gegeben, die durch knappe Einleitungen und Zwischenbemerkungen der Herausgeber erläutert werden. Sie erweisen sich weniger als Kommentar im geläufigen Sinne des Wortes denn als Klammern, die das ganze zusammenhalten und die Systematik der Darstellung erleichtern. Außer den oben genannten Bändchen über Bourdaloue von R. Daeschler und über Malebranche von Henry Gouhier sind bis jetzt erschienen: Thomas von Aquino, Joh. Chrysostomus, Basilius, Pascal, Pierre Nicole, die Väter der Wüste und Klemens von Alexandrien. Die Sammlung selbst, die für weitere Kreise bestimmt ist, erfüllt auf das beste den angestrebten Zweck; wenn auch die einzelnen Beiträge aus der Feder berufener Fachmänner stammen, so verfolgen sie doch mehr praktische als wissenschaftliche Ziele. Die Arbeit über Malebranche gewinnt dadurch einen größeren Wert, daß der Verf. auch das noch nicht edierte Schrifttum des Priesterphilosophen in größerem Umfang herangezogen hat.

2. Lehrbücher. Das auf sechs Bände berechnete Handbuch der Moral von Dumas rühmt sich zweier Vorzüge: es will einmal den üblichen Stoff nicht nur im Sinne, sondern auch in der Anordnung darstellen, die ihm Thomas gegeben hat. Zum zweiten soll eben durch den engen Anschluß an den Aquinaten der mehr wissenschaftliche als praktische Charakter der Arbeit hervortreten, in der der Kasuistik nur eine untergeordnete Rolle vorbehalten bleibt. Das letztere ist gewiß ein Vorzug; aber ich vermag nicht zu glauben, daß derartige Arbeiten, so sehr sie auch nach dem Buchstaben des hl. Thomas sein mögen, auch nach seinem Geiste sind. Der deutsche Theologe wird dann doch lieber zu I—II selbst greifen, um so mehr, als diese Moral von den Problemen wie von den Nöten und Sorgen unserer Zeit unberührt geblieben zu sein scheint. — Unter dem Titel „Die Glückseligkeit“ erscheint der erste Band von Konferenzreden des bekannten Fastenpredigers von Notre-Dame in Paris P. Janvier O. Pr., die sich mit den Grundfragen der katholischen Moral befassen. Man darf diese inhaltlich und formell hochstehenden Vorträge nicht in unserem Sinne Predigten nennen. Sie sind philosophisch-theologische Abhandlungen in einer glänzenden, schwungvollen Sprache, die es verstehen,

den tiefen Sinn der thomistischen Glückseligkeitslehre dem Menschen von heute nahezubringen. Freilich stellen sie, mehr noch an den Leser wie an den Hörer, nicht geringe Anforderungen. Übersetzung und Ausstattung verdienen alles Lob. — Die von dem Kapuziner und Lektor der Moraltheologie *P. Heribert Jone* kurz zusammengestellte Katholische Moraltheologie muß unter den zweckhaften Gesichtspunkten gewertet werden, aus denen heraus sie entstanden ist. Sie ist in erster Linie für den Seelsorger geschrieben und will ihm die Möglichkeit bieten, sich schnell und leicht in Moralfragen zu orientieren. Aus diesem Grunde wurden sowohl zahlreiche praktische Fälle und ihre Lösung aufgenommen als auch die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches hineingearbeitet. Diesem Zweck dient das sehr handliche, gut ausgestattete und inhaltreiche Buch in der besten Weise. Wer auf kürzestem Raum eine Moraltheologie probabilistischer Prägung zu haben wünscht, die sich durch die Klarheit ihrer Begriffsbestimmungen und die Bestimmtheit ihrer Entscheidungen auszeichnet, wird kaum ein besseres Buch finden. Allzu bescheiden nennt es der Verf. kurz zusammengestellt. Dabei zeigt er doch auf Schritt und Tritt nicht nur den erfahrenen Seelsorger, sondern auch den geschulten Theologen, der sich mit den neueren Fragen der Psychologie und Psychiatrie befaßt und aus ihnen gelernt hat. Von besonderem Werte ist die ausgiebige Berücksichtigung des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, was vielen Benutzern willkommen sein wird. Sogar Formulare für Gesuche um Aufnahme von Konvertiten, um Dispensen usw. fehlen nicht. — Auf die 20. Auflage des 2. Bandes der *praeceptis Dei et ecclesiae* der Moral von *Noldin*, die von seinem Nachfolger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl, *A. Schmitt*, mit ebensoviel Sorgfalt wie Geschick besorgt wurde, braucht hier nur verwiesen zu werden. — Mit dem jetzt vorliegenden 2. Band ist nunmehr dies Lehrbuch der Moraltheologie von *Otto Schilling* abgeschlossen. Vgl. diese Zeitschrift V (1928) 357 f. Der vorliegende Schlußband führt den Untertitel: Spezielle Moraltheologie und ist nach dem bewährten Schema der drei Pflichtenkreise gegliedert. Diese Gliederung hat gegenüber der anderen, die auch das oben besprochene Kompendium von *Jone* innehält, nach den Geboten Gottes und der Kirche den Vorteil, daß sie von vornherein den positiven Charakter der katholischen Sittenlehre, das Ideal und die Pflicht stärker hervortreten läßt. Die überwiegend negative Fassung der Gebote hat es im Verein mit der Abzweckung der meisten Handbücher der Moral auf Beichtstuhl und Seelsorge zuwege gebracht, daß hier fast ausschließlich das Nichtseinsollende, die Sünde und die Übertretung das Feld beherrscht, während die christliche Lebensgestaltung im aufbauenden Sinne darüber zu kurz kommt. Der zweite Vorzug der Moraltheologie von Sch. besteht darin, daß er in viel stärkerem Umfange und in erfreulicher Gründlichkeit das große Gebiet des sozialen Lebens und der sozialen Pflichten im weitesten Sinne behandelt, als es sonst üblich ist. Dazu gehören die Fragen des Berufes, der Arbeitspflicht, des Eigentums, der Dienstverträge und der Pflichten des Arbeitgebers und des Arbeitnehmers, des Koalitionsrechtes (Gewerkschaften), Streik und Aussperrung, der Wirtschafts- und Sozialpolitik, des Sozialismus, des Staates und der staatlichen Ordnung usw. Der Verf., der wie wenig andere durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen auf die Behandlung dieser so tief in das heutige wirtschaftliche und staatliche Leben einschneidenden Fragen vorbereitet war, verbindet mit einem wohlthuenden Verständnis für die Gegenwartsnöte und dem Willen zur Versöhnung und Verständigung eine klare und eindeutige Stellungnahme, die aus der eingehenden Beschäftigung mit den Lehren der Kirchenväter, des hl. Thomas und besonders der großen Enzykliken Leos XIII. erwachsen ist. Im einzelnen wird man oft anderer Meinung sein können, wird gewiß manches Urteil vertieft oder modifiziert werden müssen, was bei der Ungeheuerlichkeit des Stoffes und der Aufgabe selbstverständlich sein sollte. Ich habe auch den Eindruck, daß der Sozialismus noch zu sehr im Sinne der vorrevisionistischen Periode gesehen und gewertet wird, während die Erweichung des einseitigen materialistischen Marxismus auf wirtschaftlichem, ethischem wie weltanschaulichem Gebiet unterschätzt wird. Aber ein so scharfes Urteil, wie es jüngst etwa *Laros* im Hochland 27 (1929/30), 123 über die wissenschaftliche Arbeitsweise Sch.s gefällt hat, halte ich nicht für

gerechtfertigt. Man kann nur wünschen, daß diese Moraltheologie einer verständigen und gesunden Mitte von vielen Theologen studiert und ausgewertet werde. Sie ist, trotzdem sie viele Wünsche unerfüllt läßt, bei aller konservativen Grundhaltung lebensnäher und aufschlußreicher als viele andere Bücher, die sie an Umfang übertreffen. — Das zweibändige Werk von *Otto Piper*, Grundlagen der evangelischen Ethik, ist eine so starke, vom Leben der Gegenwart und seinen Fragestellungen ganz erfüllte und getragene Arbeit, daß sie hier nur angezeigt und kurz charakterisiert werden kann. Sie verlangt dringend auch die Aufmerksamkeit des katholischen Ethikers, zumal sie mit dem theologischen Charakter der Ethik restlos Ernst macht. Der Verf. erblickt eine der verhängnisvollsten Einbrüche in die evangelische Ethik in dem Umstand, daß die Unterscheidung von Sünde und moralischem Übel weithin verlorengegangen ist. Dadurch sei das religiöse Leben vielfach in Moralität umgefälscht worden, die sich von der des Rationalismus sehr zu ihren Ungunsten unterscheide. Der Glaube — gedacht ist natürlich im Ring protestantischer Theologie — sei vielfach durch ein Wissen um eigenes oder fremdes Unrecht ersetzt worden, ein Wissen, daß sich zu Unrecht auf die Reformatoren berufe, wenn es sich Sündenbewußtsein nenne. Dazu habe dieser Moralismus zu einem sehr unbekümmerten Pelagianismus geführt. An die Stelle des Vertrauens in den sündenvergebenden Gott sei die eigene Moralität oder die eigene Reue getreten. Daher erblickt er das sachliche Ziel seiner Arbeit in dem Aufweis, daß Gottes Gesetz und seine Übertretung in der Sünde kategoriale Eigenart haben und nur akzidentell mit der Moralität zusammenhängen. Der Weg zu diesem Ziele führt über eine neue Ontologie und eine neue Erkenntnislehre. Die Ontologie formt aus dem heutigen Wirklichkeitsgefühl heraus ein neues Wirklichkeitsbild, das auf metaphysischen Einsichten ruht und zu dem Max Scheler und Eberhard Grisebach Bausteine geliefert haben, die Erkenntnislehre wirkt sich vor allem aus in der Lehre der Offenbarung und in der theologischen Methode. So deckt P. die letzten Unterscheidungen auf, welche innerhalb der evangelischen Theologie wie zwischen katholischer und evangelischer die Geister scheiden und grundverschiedene Wege führen. Ich hoffe an, anderer Stelle in dieser Zeitschrift bald ausführlich über diese grundlegende Arbeit berichten zu können.

3. Abhandlungen. Die hier anzuzeigenden Arbeiten zerfallen in drei Gruppen, von denen die erste im engeren Sinne theologische, die zweite sexualethische umfaßt. Die dritte wird von einigen Arbeiten gebildet, die sich mit dem Problemkreis des Spiritismus beschäftigen.

a. Der Kardinal-Erzbischof von Mecheln, *van Roey*, erörtert in seiner Schrift über die Tugend der Caritas in scholastischer Methode folgende Einzelfragen: die Liebe als die vorzüglichste der Tugenden, die Liebe als Form der Tugenden, die Liebe als Wurzel des Verdienstes, das Formalobjekt der Nächstenliebe und über die Ordnung der Liebe. Er schöpft dabei neben der Hl. Schrift besonders aus den Schriften Augustins, des hl. Hieronymus, des hl. Thomas und des hl. Franz von Sales, die in zahlreichen und ausführlichen Zitaten zu Wort kommen. Sehr erfreulich ist die ausgiebige Heranziehung der Hl. Schrift, wobei die besten französischen Schrifterklärer wie Lagrange und Prat gute Dienste leisten. Freilich könnte hier viel tiefer und auch für die Thesen des Verf. ertragsreicher geschürft werden. Das Wort Liebe (S. 61 ff.) bedeutet im NT. doch viel mehr — neben der Anwendung im Sinne von Wohltun — als den äußeren und inneren Liebesaffekt gegenüber Gott und dem Nächsten. Was Liebe ist, ist nach dem NT. erst offenbar geworden in der Liebe Gottes, die in Christo sichtbar erschienen ist, Jo 3, 16; 15, 13; Röm 5, 7; 1 Jo 3, 16. Ihr Wesen offenbart die Liebe in der Hingabe, in der Gott seinen Sohn, der Sohn sich selbst hingibt, Gal 2, 20; 1 To 4, 10 und zwar so sehr, daß gesagt werden kann, Gott ist Liebe, d. h. Gott ist alles, was er ist, nicht für sich, sondern für uns. An dieser Liebe Gottes zu den Menschen, die sich in der Menschwerdung des Gottessohnes und in der Erlösung durch seine Hingabe in den Tod am ergreifendsten offenbart, entzündet sich jetzt die Liebe des Menschen zu Gott, die wiederum nichts anderes als innigste und vollendete Hingabe ist. Diese ist aber keineswegs eine vorübergehende Gefühlserregung,

sondern eine bleibende Bestimmtheit, die Eigenart des christlichen Lebens überhaupt, Röm 14, 15; Eph 5, 2; Gal 5, 6; 1 Tim 1, 5. Wie die Frohbotschaft den Gläubigen eine Gottestat, die in der Liebe Gottes wurzelnde Erlösung durch Christus kündet, so fordert sie auch nur eine Menschentat, denn die Fülle des Gesetzes ist die Liebe, Röm 13, 10. So ließe sich in der Tat die scholastische Doktrin auf einen sehr fruchtbaren Boden stellen, die oft so trocken klingenden Formulierungen würden blutgefüllter und lebensvoller werden. Das theologisch wie asketisch wertvolle Buch wird gewiß bald eine zweite Auflage erleben. Vielleicht zieht der Verf. dann auch Fragen in den Kreis seiner Untersuchung wie diese: Wie kann Liebe Gegenstand eines Gebotes werden? Warum ist Jesu Liebesforderung ein neues Gebot? Wie hängt es zusammen daß die in Werk und Wahrheit geübte Nächstenliebe das Kennzeichen ernster und lauterer Gottesliebe und echter Jüngerschaft ist? Die spekulative Erörterung des ersten und größten Gebotes bedarf doch neben dem biblischen Unterbau auch der psychologischen Durchdringung und Vertiefung. — Auch die Arbeit des Redemptoristen *Wouters* über die Keuschheit und die entgegenstehenden Laster trägt scholastisches Gepräge und bietet die solide Lehre des hl. Thomas und des hl. Alphons. So mag es für Beichtväter ganz gute Dienste leisten können. Wer aber glauben würde, in diesem Buch eine ethische Würdigung der Jungfräulichkeit oder der Ehe zu finden, wird schwer enttäuscht sein. Schon äußerlich gesehen handeln ganze elf Seiten — und diese keineswegs nur in positiver Würdigung und innerer Durchleuchtung der so wichtigen Dinge — von der Tugend der Keuschheit, während die übrigen mehr als 100 Seiten des Buches über die vitia in kaum zu überbietender Vollständigkeit handeln. Aber auch dem Beichtvater ist mit dieser rein negativen Behandlung der Materie letzten Endes nicht gedient. Er ist doch schließlich nicht nur iudex, sondern doch eben auch Erzieher zu christlicher Idealität und sittlich starker Lebenshaltung. Gegenüber den unverrückbaren Ansprüchen der christlichen Moral, die wahrlich heute unter den kulturellen und wirtschaftlichen Nöten der Gegenwart geradezu heroische Forderungen an den einzelnen Menschen, den unverheirateten so gut wie den verheirateten, stellen und stellen müssen, ist mit derartigen Büchern, deren wir mehr als genug besitzen, nicht gedient. Was wir brauchen, ist eine Anleitung zum Verstehen und eine Anweisung zur Einführung in die Schönheit, Lebens- und Kulturkraft des christlichen Ideals, von dem schließlich doch auch der Bestand und die Zukunft der Völker und Staaten, ja der Menschheit abhängt. Auch im einzelnen wären viele Dinge zu beanstanden, auf die hier nicht eingegangen werden kann. So wird unter den remedia contra onanismum gesagt, man solle in kluger Weise darauf aufmerksam machen, daß Gott gar nicht selten die Sünde am Kinde bestraft. Das ist nicht nur ein Rückfall in jüdische Anschauungen, die Jesus abgelehnt hat, Jo 9, 3, sondern durchaus geeignet, den Gottesglauben selbst beim Pönitenten auf das schwerste zu erschüttern.

b. Wie tief das Bevölkerungsproblem und besonders der Geburtenrückgang mit der sittlichen Einstellung eines Volkes zusammenhängt und seinerseits wieder auf diese einwirkt, erfährt der Seelsorger von heute in täglich wiederholter bitterster Erfahrung. Die Entfremdung weiter Kreise gegenüber dem kirchlichen Leben und der kirchlichen Forderung hat hier eine ihrer wirksamsten Ursachen. Man darf auch ruhig behaupten, daß wir von einer Lösung der einschlägigen Fragen noch weit entfernt sind. Auch für den Seelsorger genügt es nicht, die Erscheinungen am Volkskörper nur von seiten der sittlichen Forderung, also nur statutarisch zu sehen, er muß vielmehr auch die biologischen, wirtschaftlichen und soziologischen Hintergründe beachten, welche hinter ihnen liegen und sie in vermehrter Schärfe in den Vordergrund unseres Volkslebens drängen. Dem will auch die Schrift des Arztes *Paull* dienen, der die Lebenskrise des deutschen Volkes unter die Gesichtspunkte Geburtenrückgang, Fürsorgewesen und Familie stellt. Wenn auch naturgemäß die biologische Betrachtung der Dinge überwiegt, so ist doch die Schrift von einem tiefen Ernst getragen und verdient volle Beachtung. Die Kritik, die hier an der so viel gepriesenen deutschen Sozialfürsorge geübt wird, ist nur zu berechtigt. Es haben sich, man denke an Kranken- und Arbeitslosenfürsorge, Miß-

stände herausgebildet, die den Segen dieser unbedingt notwendigen Einrichtungen auf weiten Strecken zu vernichten drohen. P. stellt fest, was jeder Seelsorger aus eigener Beobachtung bestätigen wird, daß mit der Stilllegung des Willens zur Gesundheit eine Betäubung des Gewissens parallel läuft. „Ein großer Teil der Versicherten hat schon gar kein Gefühl mehr dafür, daß es ein Unrecht ist, die Krankenkasse für andere Zwecke als zur Überwindung wirklicher Krankheit in Anspruch zu nehmen. Es ist vielmehr eine weit verbreitete Ansicht, daß es notwendig sei, aus der Krankenkasse soviel wie irgendmöglich, mindestens aber soviel herauszuholen, als man hineinbezahlt hat. Es sind insbesondere die Minderwertigen und die Mittelwertigen . . ., welche diesem Gedanken ganz verfallen.“ S. 27. Gewisse Auswüchse der Erwerbslosenfürsorge fallen in dasselbe Gebiet. P. hat recht, wenn er schreibt, daß dieser Weg, wenn er endlos weitergegangen werden müßte, zu einer Herrschaft der Minderwertigen und zum Kulturumsturz führen könne. Er sieht den Grundfehler darin, daß sich die soziale Fürsorge fast ausschließlich um den Einzelmenschen kümmert, während die erste und wichtigste menschliche Gemeinschaftsform, Ehe und Familie, noch niemals Gegenstand einer pflegerischen Gesetzgebung geworden seien. Die neue deutsche Wohlfahrtspflege müsse sich die Aufgabe stellen, die Familie als solche im Industriestaate zu verankern, d. h. ihr sowohl eine starke wirtschaftliche wie eine tragfeste ethische Grundmauer bauen. Das ist in der Tat der einzige Weg, der zu Gesundung und Heilung führen kann. Möchten sich auch die christlich denkenden Staatsmänner und Politiker finden, welche die praktischen Vorschläge des Verf. zur Schaffung einer Familienversicherung ernsthaft prüfen und verwirklichen. Ich verweise noch auf den vortrefflichen Aufsatz von *Krose*: Der Geburtenrückgang. Die Schicksalsfrage des deutschen Volkes. In: Stimmen der Zeit 120, 263—274 (Jan. 31), der zu ähnlichen Forderungen kommt. — Mit dem Bevölkerungsproblem steht die moderne Sexualmoral in allerengstem Zusammenhang. Sie trägt auf weiten Strecken den Hauptteil der Schuld an dem allgemeinen Niedergang. Man wird es einem so sachkundigen Beobachter, wie es der Direktor der Tübinger Frauenklinik, *A. Mayer*, ist, aufrichtig danken, daß er aus reicher Erfahrung und aus täglicher Beobachtung heraus ein vernichtendes Urteil über die modernen Abwege fällt und ein rückhaltloses Bekenntnis zu den aufbauenden Kräften der Religion und der Selbstbeherrschung für Ehe und Familie, für Volk und Staat, für Glück und Unglück des einzelnen wie der Gemeinschaft ablegt. Eine Fülle von Literatur zieht am Leser vorüber; dabei wird das Urteil immer wieder gestützt durch den tiefen Einblick, den der Arzt in das Elend unserer Sexualzustände tagtäglich tun muß. Daß er die Dinge in der Hauptsache als Arzt sieht, kann man nur begrüßen; der Verf. selbst wird es am wenigsten bestreiten, daß seine Urteile und Begründungen von seiten der Moral und der christlichen Lebensanschauung stärksten Unterbau und lebensvolle Motivierung erfahren können. Aber gerade der Theologe wird dankbar für das zusammenfassende Urteil sein: „Die modernen, auf Zerstörung der Ehe hinauslaufenden Forderungen sind unpsychologisch im höchsten Maße. Ja, sie sind unwahr, denn sie bedeuten in vieler Richtung eine Naturunterdrückung und eine Naturverfälschung. Vor allem aber stellen sie gar nicht das Empfinden der Allgemeinheit dar, sondern das einzelner, asozialer, revolutionärer Gruppen, die für sich die Bande des Gesetzes ablehnen. S. 47. So erscheint ihm das ganze moderne Gebäude als das Produkt eines Rausches, in dem sich die Vertreter dieser angeblich so beglückenden Idee befinden. — Die Frage der Sterilisierung Minderwertiger, insbesondere Geisteskranker ist in den letzten Jahren auch innerhalb der katholischen Moraltheologie eifrig erörtert worden. Für sie handelt es sich dabei nicht um die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit derartiger Eingriffe unter rassehygienischem oder eugenischem Gesichtspunkt, sondern um die sittliche Erlaubtheit dieser tiefen Eingriffe in den körperlichen Organismus erblich Belasteter. Es ist bekannt, daß das Strafgesetzbuch diesen Eingriff als Körperverletzung ansieht und bestraft. Mehrere eugenische Arbeitsgemeinschaften haben daher den Antrag gestellt, zu § 238 des amtlichen Entwurfes eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches von 1925 als 2. Absatz anzufügen: Eingriffe und Behandlungsweisen zum Zweck der Unfruchtbarmachung von Personen

sind, wenn sie nach pflichtmäßigem und wissenschaftlich begründetem Ermessen staatlicher Medizinalbeamten von approbierten Ärzten vorgenommen werden, keine Körperverletzung oder Mißhandlungen im Sinne dieses Gesetzes (Eingabe der Elberfelder eugenischen Arbeitsgemeinschaft vom 28. Februar 1929). Auch der Vortrag von *Ernst Rüdin* über psychiatrische Indikation zur Sterilisierung redet dieser in weitem Umfang das Wort, wenn er auch den Zeitpunkt für die Durchführung der Maßnahme durch gesetzlichen Zwang noch lange nicht für gekommen erachtet. Es handelt sich also auch für ihn einstweilen nur um Eingriffe, die mit Zustimmung des Betroffenen durchgeführt werden. Immerhin gewinnt man aus seinem Vortrag den starken Eindruck, daß die wissenschaftliche (erbbiologische) Unterlage für ein wirklich begründetes Urteil in sehr vielen Fällen noch höchst unsicher ist. Die kath. Moraltheologen, welche sich gegen die Erlaubtheit der Sterilisation ausgesprochen haben, werden in der jüngsten Eheenzzyklika Pius' XI. eine starke Stütze für ihr ablehnendes Urteil finden. Ob aber der Satz „Ja, sie gehen so weit, solche von Gesetzeswegen auch gegen ihren Willen durch ärztlichen Eingriff jener natürlichen Fähigkeit berauben zu lassen usw.“ auch die freiwillige Übernahme der Sterilisation mitumfaßt, scheint mir nach dem Tenor des Abschnittes, der sich in der Hauptsache gegen die Kompetenzüberschreitung des Staates wendet, nicht notwendig gegeben zu sein. — Unter dem etwas irreführenden Titel „Der usus matrimonii“ gibt *O. Lindner*, was der Untertitel seines Buches, der besser der Haupttitel wäre, besagt, eine ebenso gründliche wie wertvolle Darstellung der sittlichen Bewertung, welche der usus matrimonii in der kath. Moraltheologie in alter und neuer Zeit gefunden hat. Das Buch sollte also eigentlich den geschichtlichen Darstellungen zugerechnet werden, soll aber an dieser Stelle besprochen werden, weil es seinem Inhalte nach in einem starken Sachzusammenhang mit dem hier behandelten Problemkreis steht. Der Verf. hat mit erstaunlichem Fleiß und gründlicher Kenntnis der Quellen den Wandel der Anschauung dargestellt, welcher sich von den Tagen des Urchristentums angefangen bis zur Gegenwart bei den Kanonisten und Theologen in der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des ehelichen Aktes vollzogen hat. Es handelt sich also nicht etwa um den abusus matrimonii, sondern um die Sündlosigkeit bzw. Sündhaftigkeit des in rechtmäßiger Ehe vollzogenen Aktes. In einem einleitenden Abschnitt handelt der Verf. über die Stellung des NT., insbesondere des Apostels Paulus zur Frage, wobei ich eine stärkere Betonung des eschatologischen Einschlags unter Berücksichtigung von 1 Kor 7, 25—31 sowie eine Beachtung von Offb 14, 4 gewünscht hätte. Ebenso finden die rigoristischen Anschauungen in jüdischen und heidnisch-philosophischen Kreisen zur Zeit des werdenden Christentums eine zwar knappe, aber zutreffende Darstellung. In drei weiteren Kapiteln werden sodann die Väterzeit, das Mittelalter und die Neuzeit dargestellt. Man kann sagen, daß in der Väterzeit die Meinung vorherrscht, welche den ehelichen Verkehr nur um der Nachkommenschaft willen für erlaubt erachtet. „Nach dem Worte des Apostels sollen auch die Werke der Ehe zur Ehre Gottes verrichtet werden. Dies ist dann der Fall, wenn sie lediglich der Nachkommenschaft wegen erfolgen.“ Origenes. Ich glaube auch nicht, anders als L., daß sich wie bei Klemens von Alexandrien so auch bei Origenes eine gewisse Unausgeglichenheit finde, insofern der Ehevollzug doch auch der Zügelung der menschlichen Begierlichkeit diene. Mir scheint, daß der S. 41 f. zitierte Text eine andere Deutung fordert und sich zwanglos mit seiner sonst feststehenden Anschauung vereinigen läßt. Eigentlich macht nur Chrysostomus eine deutlich erkennbare Ausnahme, Dämpfung der fleischlichen Begierde oder gar Geschlechts-genuß gelten der überwiegenden Mehrheit der Väter als tadelhaftes Ziel und Motiv (S. 56), was sich wie aus der hohen Idealität der christlichen Auffassung so auch aus dem bewußten Gegensatz zur heidnischen Verwilderung auf sexuellem Gebiet erklärt. Im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht die Lehre Augustins, welche bis tief in das Mittelalter hinein nachgewirkt hat. Das Gute, das die Ehe besitzt, besteht nach ihm in der Treue, in der Nachkommenschaft und im Sakrament. Der eheliche Akt, der aus anderen Motiven als dem der Nachkommenschaft geschieht, erscheint ihm als sündhaft. Nur der Gehorsam gegen den anderen Ehe-

gatten bildet noch einen zulässigen Beweggrund. Die Motive der leichteren Beherrschung des Triebes oder der sinnlichen Lust erscheinen ihm zum wenigsten als *peccatum veniale*. Diese Anschauungen hat die nachaugustinische Zeit, und zwar in ihren hervorragenderen Vertretern sogar noch verschärft. Nach Leo dem Großen erfolgt der eheliche Verkehr nie ohne sündige Befleckung der Ehegatten, weil der Sinnengenuß immer Sünde ist. Den gleichen Standpunkt nimmt — Ps 50, 7 ist dabei von maßgebendem Einfluß gewesen — das sog. Schreiben Gregors des Großen an Augustin von Canterbury ein, das für die nachfolgende Entwicklung von großer Tragweite war. In ihm heißt es: *voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest*. Das ganze Mittelalter hindurch steht dann die Frage im Vordergrund ob der Ehevollzug immer mit Sünde verknüpft ist oder nicht. Das Ergebnis der Untersuchung L.s ist, daß sich die strengere Ansicht des größeren Ansehens erfreut: *melior et celebrior est opinio, ut dicatur, quod non possit sine culpa compleri*, S. 102. Erst in der Übergangszeit zur Hoch- und Spätscholastik wird die Stellungnahme eine andere, es setzt sich die Überzeugung durch, daß der Ehevollzug auch völlig ohne Sünde sein könne. Voraussetzung dafür bleibt aber, daß jedes Wohlgefallen an der Geschlechtslust ausgeschlossen werde. Dagegen wendet sich der hl. Thomas. Nach ihm ist die Lust an einer guten Handlung gut, die Lust an einer schlechten schlecht. Da es nun etwas Gutes ist, die Ehe zu vollziehen um der Zeugung willen oder um die eheliche Pflicht zu leisten, so kann die damit verbundene Lust nicht als Sünde bezeichnet werden. Dagegen bleibt es im 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch immer, *sententia communior*, daß der Ehevollzug zur leichteren Beherrschung des Geschlechtstriebes läßliche Sünde ist. Albert der Große, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus stehen auf diesem Standpunkt, S. 129 f. Obschon am Anfang der Neuzeit angesehene Theologen den Satz vertreten, der eheliche Verkehr um der Lust willen sei keine Sünde, so ist doch die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Ehevollzugs wegen der Gefahr der Unenthaltbarkeit oder wegen der Lust weder verstummt noch wird sie einhellig beantwortet. Aber immer mehr setzt sich die mildere Ansicht durch, welche die Bedeutung der Lust zu würdigen und sie in die Ethik des Ehevollzugs einzuordnen weiß. „Die katholischen Ethiker und Moralisten der neuesten Zeit erkennen dem Lustmotiv in der Ehe nicht bloß sittliche Berechtigung zu, sondern räumen ihm, wenigstens wenn es sich um die meist vergeistigte, wahrer ehelicher Liebe entspringende und eheliche Liebe fördernde Lust handelt, in der Reihe der Motive, die den Menschen zum Ehegebrauch bestimmen, die erste Stellung ein. Nicht als ob sie leugnen würden, daß das von der Natur erstrebte, also objektive Ziel der ehelichen Vereinigung in erster Linie die Nachkommenschaft und daß auch subjektiv, d. h. von Seiten der Ehegatten aus betrachtet, der vornehmste Zweck das Kind wäre. Sie wollen lediglich feststellen, daß im Regelfalle, so wie sich nun einmal die Natur tatsächlich auswirkt, in der Ehe das Lustmotiv den Primat einnimmt und auch einnehmen darf.“ S. 210. Natürlich darf ein Handeln aus Lust nicht mit einem Handeln nur aus Lust verwechselt werden. Die kath. Moral verpflichtet nicht zu einem künstlichen Ausschluß des Lustmotivs. „Da der Schöpfer selbst dem Vollzug der Ehe eine mächtige Lust und Leidenschaft beigeordnet hat, so liegt kein Anlaß und keine Möglichkeit vor, diese Lust als Reiz und Motiv ganz ausschließen zu wollen.“ Mausbach. Der Verf. hat sich mit seiner gründlichen Studie ein großes Verdienst erworben und an einem höchst lehrreichen Beispiel gezeigt, wie erst in mühseliger Arbeit in Streit und Widerstreit geworden ist, was heute als Gemeingut der katholischen Moraltheologie angesprochen werden kann.

c) Okkultismus und Spiritismus haben in der Nachkriegszeit eine wahre Inflation erlebt. Wo der christliche Glaube mit seinem Trost auch gegenüber dem herbsten Schicksal verstummt ist, muß naturgemäß die Sehnsucht nach irgendeiner Auskunft über das Schicksal geliebter Toten zu den trüben Quellen spiritistischen Aberglaubens führen, die ungezählte Tausende verlocken und betören. Daß sich auch die ernste Wissenschaft mit den okkulten Phänomenen befaßt, ihre Wirklichkeit festzustellen und sie in das uns bekannte Naturgeschehen

einzuordnen sucht, ist nur zu begrüßen. Aber auch die sorgfältigen Untersuchungen, die Erich Becher im psychologischen Institut der Universität München mit einem bekannten Medium veranstaltet hat, haben zu keinen gesicherten Ergebnissen geführt. Er selbst schreibt darüber: „Schwieriger erscheint es, objektive Täuschungen durch das Medium oder durch andere Sitzungsteilnehmer mit voller Sicherheit auszuschließen, zumal Überraschlungen wie plötzliches Zugreifen oder Beleuchten während des Auftretens der Phänomene perhorresziert waren. Doch wurden so weitgehende Schutzmaßnahmen gegen Täuschungen durch das Medium durchgeführt, daß ich für meine Person keine Möglichkeit finde, alle Erscheinungen durch Täuschungskünste des Mediums in bestimmter, einigermaßen plausibler Weise zu erklären. Ich bin freilich über Taschenspielerkunstgriffe wenig orientiert. . . . Der Versuch, Fernbewegungen in einem durch straffgespannte Gaze völlig abgeschlossenen Kasten hervorzurufen, dessen Gelingen die Täuschungshypothese meines Erachtens völlig ausgeschlossen hätte, ist mißglückt. . . . Zu einem wirklichen Abschluß sind unsere Untersuchungen meiner Auffassung nach nicht gelangt. Weitere Experimente erscheinen mir dringend erwünscht.“ Schrenck-Notzing, Experimente der Fernbewegung. Stuttgart 1924, 66. Man darf die okkulten Phänomene weder in Bausch und Bogen als Betrug ablehnen, noch darf man zu voreiligen Erklärungshypothesen greifen. Die Fähigkeiten und Tatsachen des unbewußten und unterbewußten Seelenlebens sind noch zu wenig erforscht, als daß man heute schon zu einem abschließenden Urteil gelangen könnte. Um so mehr muß man aber davor warnen, den Spiritismus und seine Erscheinungen, wie es jetzt wieder im Anschluß vor allem an die Schriften von Raupert *Bruno Grabinshi* tut, aus der Mitwirkung von Dämonen zu erklären. Nach ihm treten in den spiritistischen Sitzungen nicht nur zuweilen, sondern wohl in der Regel, soweit sich fremde Intelligenzen unzweifelhaft kundtun, nicht Verstorbene, sondern Truggeister auf, die ein Interesse daran haben, den Menschen in die Irre zu führen. Diese Truggeister könnten nach Auftreten und Wirkung nur Dämonen sein, S. 151. Wie man im Krankheitsbild der Hysterie antichristliche Äußerungen, gotteslästerliche und obszöne Reden regelmäßig vorfindet und eben psychogen deutet, so ist es nicht anders auch bei den Medien, deren psychopathologische Artung nicht bestritten werden kann. Erst wenn alle anderen Deutungen versagen, könnte man auf gläubigem Standpunkt zur Dämonentheorie gelangen. Daß der Spiritismus im höchsten Maße zerstörend auf das seelische und religiöse Leben wirkt, ist eine so offenkundige Tatsache, daß man der Kirche nur dankbar sein kann, wenn sie jede außerwissenschaftliche Beschäftigung mit ihm und jede Teilnahme an spiritistischen Sitzungen strengstens verbietet. Wer sich über dieses Gebiet unterrichten will, sei lieber auf die Schrift von *Jos. Feldmann*, Okkulte Philosophie, Paderborn 1927, verwiesen, die *Gr.* natürlich ablehnt. — Auch die viel höher stehende Schrift von *M. Malfatti* vermag ich nicht zu empfehlen. Er geht zwar von dem lobenswerten und richtigen Gesichtspunkt aus, daß das Gebiet der okkulten Erscheinungen von Mystik, Magik und Materialismus losgelöst und auf die normalen Fähigkeiten der menschlichen Seele zurückgeführt werden solle. Wenn er aber dabei auch an die Fähigkeiten der vom Leibe getrennten Seele denkt und diese eben aus okkulten Erscheinungen ersehen will, so liegt doch hier eine arge *petitio principii* vor. Auch ist die Leichtgläubigkeit wenig erfreulich, mit der der frühere Professor der medizinischen Chemie seinen Gewährsmännern und deren Berichten gegenübersteht. — Der erste Teil des Buches von *Alexander Spesz* gibt einen guten, auf fleißiger Lesung der okkultistischen Literatur ruhenden, von verständiger Kritik durchzogenen Überblick über den Okkultismus, seine Geschichte und seine Phänomene. Telepathie, Telekinese — warum der Verf. ständig Teleskinese schreibt, ist mir rätselhaft — Levitationen, Materialisationsphänomene, Spukphänomene werden in charakteristischen Beispielen dargestellt. Gegenüber den Schreibautomatismen bemerkt er sehr gut: „Aber sind das wirkliche Geister, die das schreiben? Das wäre eine sehr bequeme Lösung, die wir nur dann annehmen dürfen, wenn schon keine andere möglich ist. Denn es ist das natürlichste, daß wir in unserer Welt bleiben, solange wir in ihr bleiben können,“ Das heißt: „wir müssen die Ereignisse dieser

Welt durch die Kräfte dieser Welt zu erklären suchen und eine andere Welt erst dann zu Hilfe rufen, wenn diese nicht genügt.“ S. 22. Das ist der methodisch wie sachlich allein mögliche Standpunkt, von dem man nur wünschen kann, daß er gegenüber dem Gesamtbereich der okkulten Phänomene durchgeführt werde. Der zweite Teil befaßt sich mit dem Verhältnis der okkulten Phänomene zum Wunder und behandelt zunächst die Versuche, die Wundererzählungen der Bibel mit Hilfe des Okkultismus zu erklären. Es ist nicht schwer, demgegenüber zu zeigen, daß eine derartige Erklärung nur möglich ist, wenn den Texten selbst Gewalt angetan wird und sie in eine Welt hineingestellt werden, die ihnen vollkommen fremd ist. Man kann alle diese Interpretationskünste noch weniger ernst nehmen wie die rationalistischen Wunderdeutungen in der Zeit der Aufklärung, über die Strauß die beißende Lauge seines Spottes ergossen hat. Darauf folgt eine kurze Darlegung des katholischen und eine Kritik des okkultistischen Wunderbegriffs, bei der man den Eindruck nicht los wird, daß die Probleme, die hier angerührt werden, doch ernster und tiefer sind, als es in dieser flott, oft etwas salopp geschriebenen Art erscheint. Zum Schlusse soll noch bemerkt werden, daß über den ganzen Bereich des Okkultismus am besten unterrichtet das dreibändige von *Max Dessoir* im Verlag Ullstein herausgegebene Werk: *Der Okkultismus in Urkunden*. Fritz Tillmann.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Seelsorge am Scheidewege.

Seit einigen Jahren erscheint im Verlage von Ed. Pfeiffer in Berlin, vorläufig noch in zwanglos sich folgenden stattlichen Bänden, das „Archiv für Religionspsychologie und Seelenprüfung“. Es wurde begründet als Organ der im Jahre 1913 gebildeten „Gesellschaft für Religionspsychologie“, und zunächst geleitet von Prof. DDr. W. Stählin in Münster i. W. Dann übernahm die Herausgabe Prof. Dr. Werner Gruhn in Dorpat-Berlin, auf dessen feines Verständnis auch für seelsorgerliche Fragen und vornehme Behandlung auch der katholischen Seelsorgsarbeit unsere Zeitschrift schon mehrmals, so anlässlich der Besprechung seiner „Religionspsychologie“ (Jahrg. 1929, S. 159) und seiner feinsinnigen Studie „Seelsorge im Lichte der gegenwärtigen Psychologie“ (das. S. 189) hinweisen konnte. Als Herausgeber des für die Religionspsychologie grundlegenden Werkes von K. Girgensohn „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ wird ihn außerdem eine unserer nächsten „Übersichten“ zu würdigen haben. Bei der Herausgabe des „Archivs“ steht ihm ein Kreis von Mitarbeitern zur Seite, in dem mit S. Behn, Bonn, A. Dyroff, Bonn, A. Gemelli, Mailand, P. Lindworsky, Prag, und G. Wunderle, Würzburg, auch katholische Philosophen und Psychologen in erfreulicher Anzahl vertreten sind.

Trotzdem ist diese Sammlung in den Reihen unserer katholischen Seelsorger noch bei weitem nicht so bekannt, wie sie es gerade angesichts der praktischen Richtung, die der neue Herausgeber ihr gegeben hat, verdiente. Vor mir liegt zur Anzeige der letzterschienene IV. Band (1929, 410 S., 18 Mark). Auf sein Kernstück, die fast 200 S. umfassende und auf völlig neuem Material beruhende Untersuchung von E. Nobiling „Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. Ein Beitrag zur religiösen Psychologie des 10. bis 20. Lebensjahres“ und auf den auch unsere Jugendseelsorge berührenden Aufsatz von W. Knuth „Die Psychologie des Konfirmandenalters in

ihrer Bedeutung für den Konfirmandenunterricht“ kann ich nur im Vorübergehen hinweisen; desgleichen auf die kleineren Abhandlungen und den Bericht über die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“. Dagegen erscheint mir ein Aufsatz des Herausgebers „Seelsorgerliche Analysen“ nicht nur so aufschlußreich für die gegenwärtige kritische Lage unserer Seelsorge, sondern auch so vorzüglich geeignet, die nachgerade dringlich gewordene psychologische Unterbauung unserer Seelsorgsarbeit und die Möglichkeiten dazu praktisch aufzuzeigen, daß ich auf seine Gedankengänge und praktischen Vorschläge etwas ausführlicher eingehen möchte. Auf diesem Wege läßt sich auch wohl am besten veranschaulichen, wohin die von Gr. angebahte engere Verbindung von Religionspsychologie und Seelenführung zielt, und was die praktische Seelsorge von einer solchen Gemeinschaftsarbeit erhoffen darf.

1. Die Auffassungen von „Seelsorge“ werden sich in den verschiedenen christlichen Kirchen, insbesondere auch in der katholischen und protestantischen, nicht völlig decken. Aber nebeneinandergestellt haben sie miteinander gemeinsam den Begriff des „Belehrens, Zurechthelfens, Aufrichtens, Aufrüttelns, Tröstens“, der „Hilfe“, des „Dienstes an der Seele“ — mag dabei nun der Ton bald mehr auf menschlich-erzieherische Beeinflussung, bald mehr auf Herbeiführung und Pflege eines metaphysischen Verhältnisses zu Gott gelegt werden.

Diese „Seelsorge“ ist lange Zeit hindurch im unbestrittenen Alleinbesitz der Kirche gewesen. Und Gr. betont, es sei „eine einfache, wenn auch heute oft übersehene geschichtliche Tatsache, daß Probleme der Seelsorge nirgendwo so andauernd und sorgfältig gepflegt worden sind wie in der christlichen Kirche“. Damit stimmt zusammen, daß der Kirche von jeher keine Arbeit so am Herzen lag als die Seelsorge. Gr. schildert ihre Bemühungen und ihre Einrichtungen, den Klerus in Sinn und Aufgabe der Seelsorge theo-

retisch und praktisch einzuführen; daneben aber auch — was von der modernen Psychotherapie noch kaum bemerkt worden sei — unausgesetzt die Hingabefähigkeit, die Opferfreudigkeit und das Verantwortungsbewußtsein des Seelsorgers wachzuhalten und auf höchste zu steigern. Daß ohne diese Momente selbst eine wissenschaftlich allseitig ausgerüstete Seelsorge nur geringe Erfolge erzielen könne, habe man hier schon lange vor der modernen Seelenheilkunde gewußt. Offensichtlich sei es auch, daß selbst heute, in einer Zeit weitgehender Ausschaltung der Kirche aus allen Gebieten des Lebens, noch viele Millionen von Menschen der seelsorgerlichen Betreuung durch die Kirche sich willig unterstellten.

2. Und doch „Krisis der Seelsorge“? Gr. glaubt die Frage bejahen zu müssen — „nicht allerorts und keineswegs in jeglicher Beziehung“, aber doch aufs Ganze gesehen und nach bestimmten Richtungen hin. Für diese Ansicht, daß die kirchliche Seelsorge zur Zeit geradezu an einem kritischen Wendepunkt angelangt sei, glaubt er hauptsächlich vier Gründe beibringen zu können:

a) Das Verlangen nach wirklicher Seelsorge ist bei den Menschen von heute nicht etwa erstorben, sondern ganz im Gegenteil ein ganz selten starkes — und die Kirche von heute vermag ihm nicht mehr zu genügen. „Die schweren seelischen Verwirrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit, eine oft tief verborgene innere Not der Einzelseele schreien geradezu nach Seelsorgern, die ihre Aufgabe zu lösen verstehen. Über dieses ganz reale Bedürfnis lasse man sich durch kein lautes und scheinbar selbstsicheres Gebahren der Presse, der Gesellschaft, der Vergnügungsindustrie hinwegtäuschen. Sie weisen indirekt in die gleiche Richtung. Fast täglich wird diese Alltätigkeit durchbrochen durch einen Schrei aus tiefster seelischer Not, einerlei, ob diese nun in einem Eheskandal, in einem Jugendprozeß, in verbrecherischen Auswüchsen zutage tritt. Dieser Not nun stehen die Kirchen von heute vielfach recht hilflos gegenüber. Ja, es wird offen zugestanden, daß ihre Vertreter oft nicht mehr die Brücke zu den einzelnen Menschenseelen finden. Selten in der Geschichte mag eine

so tiefe Kluft jene, die der Hilfe bedürfen, und jene, die ehrlich helfen wollen, voneinander getrennt haben.“

b) Neben die kirchliche Seelsorge ist in der Gegenwart eine nichtkirchliche Seelsorge getreten, über deren Verbreitung und Einfluß man sich keinen Täuschungen hingeben sollte. Gr. weist daraufhin, wie nicht nur Pädagogik und Psychologie immer weiter in das früher von der kirchlichen Seelsorge unangefochten beherrschte Gebiet der Seelenleitung eindringen, sondern vor allem auch die Medizin, die vor nicht allzulanger Zeit noch jede Diskussion über eine seelische Beeinflussung körperlicher Zustände ablehnte, heute teilweise planmäßig den Weg psychotherapeutischer Forschung und Praxis beschritten habe. „An der Spitze dieser Bestrebungen steht die weitaus bedeutendste unter ihnen, die sich um den verdienten Wiener Nervenarzt S. Freud gruppiert. In steigendem Maße ist es hier gelungen, kranken Seelen (präziser: krankem Seelenleben) zur Heilung zu verhelfen.“ Namentlich unter den Gebildeten habe diese Richtung eine Popularität gewonnen, von der man seltsamerweise in kirchlichen Kreisen noch allzu wenig wisse. „In den größeren Städten, aber auch auf dem Lande finden wir bereits weitverzweigte Organisationen, Beratungsstellen mit regelmäßigen Empfangsstunden: eine Seelsorge, die auch vor den letzten und tiefsten Fragen nicht Halt macht.“

An und für sich, meint der Verf. nicht mit Unrecht, könne sich die kirchliche Seelsorge ja über diese Unterstützung von medizinischer Seite her nur freuen. Sie könne sich sogar hinter der tröstlichen Gewißheit verschanzen, daß es bei ihrer Arbeit doch um ganz andere, übernatürliche Fragen und Anlegenheiten gehe. Aber aus größerer Nähe betrachtet muß dieses Vordringen einer modernen „Seelenpraxis“ doch weit bedenklicher stimmen. Denn diese steht vielfach nicht etwa nur neben, sondern bewußt gegen die kirchliche Seelsorge. Sie ist zwar nicht immer, aber sehr oft weltanschaulich gefärbt und von weltanschaulichen Parteien längst mit Beschlag belegt worden. Sie geht in dieser Form ausdrücklich darauf aus, die Kirche

auch hier entbehrlich zu machen, und ist so, wie auch *Gr.* sieht, „nur eine Teilerscheinung eines sehr viel umfassenderen geistigen Vorganges, der die gesamte Kultur der letzten Jahrhunderte beherrscht“. Dazu tritt ein zweites Moment, das noch viel weniger unterschätzt werden darf. Auch der Seelsorger, der dem übernatürlichen Leben der Seele dienen will, hat doch stets den ganzen, also auch den natürlichen Menschen vor sich. Leib und Seele bilden ein praktisch unteilbares Ganzes. Kennt er daher den Menschen von heute nicht auch von dieser Seite her, versteht ihn nicht und kann ihm nicht raten noch helfen, dann wird das Vertrauen, das ehemals der kirchliche Seelsorger besaß, auf den ärztlichen Seelsorger übergehen, der ihn an intimer Menschenkenntnis weit überholt hat. Nicht erst von gestern stammt daher auch das Wort, der Arzt sei der Seelsorger der Zukunft und einer wissend gewordenen Menschheit.

c) „Drittens reihen sich diesen Bestrebungen andere an, die ihnen verwandt sind, aber mehr den allgemeinen humanen Tendenzen der Gegenwart entstammen. Die sozialistischen Mehrheiten verschiedener großer Städte sind dazu übergegangen, für die Pflege der Gefangenen, der Straftatlassenen, der in der Ehe Gescheiterten oder auf die Ehe sich Vorbereitenden besondere Berater und ‚Seelsorger‘ auszubilden, die natürlich nicht kirchlich orientiert zu sein brauchen. Diese Bemühungen lehnen sich meist an die soeben erwähnten Fortschritte der medizinischen Heilkunde an und schaffen ihr eine breite praktische und materielle Basis.“

d) „Endlich gehören hierher die Bestrebungen des bewußt kirchenfeindlichen Freidenkertums und besonders des Kommunismus. Hier wird planmäßig und mit einer, wie mir scheint, besonders in Deutschland oft unterschätzten Energie daran gearbeitet, alle kirchlichen Einflußmöglichkeiten auszuschalten und für sie einen vollständigen Ersatz zu schaffen. Man mag diesen Ersatz in sachverständigen Kreisen hundertmal belächeln, man dürfte aber nicht übersehen, daß immer weitere Teile der ehemals christlichen Völker sich an ihn gewöhnen, ja daß er sich

an einigen Orten, vor allem in den Großstädten, bereits feste Traditionen schafft.“

3. Nach dieser Aufzeigung des Tatbestandes wirft *Gr.* die Frage auf, was bisher in den Kirchen für die Ausbildung der Seelsorger geschehe. „Die seelsorgerliche Unterweisung hat es, soweit ich sehe, in allen Kirchen mit folgenden drei Hauptgebieten zu tun: 1. Es wird, meist recht eingehend, die Geschichte der Seelsorge dargestellt, ihre Vorbilder, deren Leben, Lehren und Taten, die Entwicklung der Glaubenslehren, der Literatur zur Seelsorge; 2. meist sehr sorgfältig werden die Ziele der Seelsorge erörtert ...; 3. aller Unterricht in der Seelsorge bringt irgendeine Einführung in die konkreten Aufgaben des praktischen Amtes. Hier wird aus theoretischer und praktischer Erfahrung heraus verschiedenes über die Lage der Gemeinden, des Pfarramtes, der Jugend usw. mitgeteilt, es werden praktische Ratschläge erteilt, auch diese oder jene praktischen Methoden erwähnt. Im übrigen vertraut man auf die praktischen Erfahrungen, die jeder machen wird, und — auf Gottes Hilfe. Man verweist auf den Segen der Kirche, auf die Fürbitte der Gemeinde. Damit ist im wesentlichen die seelsorgerliche Ausbildung abgeschlossen. Mir ist nicht bekannt, daß dieser Unterricht irgendwo eine strengere methodische Ausbildung erfahren hat.“

Die unausbleibliche Folge davon ist nach *Gr.* bei nicht wenigen Seelsorgern ein Mangel an tieferer Menschenkenntnis, die nachgerade der Seelsorge ihre bereits Jahrtausende alte Führung aus der Hand zu nehmen droht, und um so bedenklicher sei, als der praktisch arbeitende und nur auf das praktisch Erarbeitete angewiesene Theologe ihre Geringfügigkeit selbst nicht einmal ahne. Nicht selten operiere er mit einem Begriff „Mensch“, der in der Wirklichkeit gar nicht existiert; mit einem „homo homileticus“, wie ein protestantischer Kritiker ihn benannt hat, der sich nur in der Phantasie vorfinde. „Soll man sich wundern, wenn ein natürlich empfindender Laie mit einem solchen Seelsorger nichts anfangen kann, ja ihm furchtsam aus dem Wege geht? ... Diese Situation darf nicht verschleiert werden.“

Der hier als unerläßlicher Vorbedingung aller seelsorgerlichen Arbeit geforderten realistischen Betrachtungsweise steht aber, wie Gr. weiter richtig sieht, noch eine andere innere Hemmung im Wege: die dem Theologen zur zweiten Natur gewordene, unwillkürlich vorgreifende moralische Wertung. „So pflegen Seelsorger, beispielsweise beim Empfang eines Beichtkinds, durchweg sich unwillkürlich gleich ein Urteil darüber zu bilden, ob sie es hier mit einem „guten“ oder „schlechten“ Menschen zu tun haben — statt zunächst einmal sich das (oft nicht leichte) Urteil zu erarbeiten, welche allgemeine und spezielle Eigenart gerade dieser Mensch besitzt. Dann erst sollte die Bildung eines Werturteils einsetzen: Wie steht es mit diesem Menschen in sittlicher, in religiöser Hinsicht, unter Ewigkeitsgesichtspunkten usw. Der hier betonte Unterschied wird manchem als belanglose Nuance erscheinen. In einer so zarten Angelegenheit aber, wie die Seelsorge es ist, fällt oft Nuancen die Hauptentscheidung zu. Die Erfahrung der Psychoanalyse hat in Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Psychologie gelehrt, daß einem Patienten zunächst einmal verstehend entgegenzukommen sei, daß man sich verstehend, vertrauend in ihn einfühlen solle. Erst wo durch solches Entgegenkommen ein wirkliches (nicht nur scheinbares) Band des Vertrauens mit dem Seelsorger geknüpft ist, tritt jenes eigentümliche Verhalten ein, daß einen wirklichen Austausch höchster Werte ermöglicht: ein innerer Kontakt, ein ‚Rapport‘, ‚Vertrauen‘ (in der Psychoanalyse ‚Übertragung‘). Diese überaus feinen seelischen Beziehungen sind ja, wie wir heute wissen, entscheidende Voraussetzungen jeder erfolgreichen Seelsorge.“

4. Daher die Forderung: „Studium des Menschen von heute und der exakten Möglichkeiten seiner Beeinflussung!“ Planmäßiger, wissenschaftlich exakter Ausbau der Lehre vom Menschen und der Menschenbehandlung! Die Psychologie, aber auch die Pädagogik und Medizin sind dabei in ausgiebiger Weise mit ihren neuen sicheren Errungenschaften als Hilfsmittel beizuziehen — ohne einseitige Beschränkung auf psych-

analytische und psychotherapeutische Erkenntnisse, wie Gr. mit Recht hinzufügt.

Der Idealfall einer solchergestalt ausgebauten Seelsorge würde nach dem Verf. folgende Momente enthalten. Zunächst wäre eine zuverlässige Diagnose zu erarbeiten, welcher wieder eventuell besondere Untersuchungen bzw. Feststellungen vor auszugehen hätten. Solcherart würde eine möglichst gründliche Kenntnis des Menschen zu gewinnen sein, mit dem man es zunächst zu tun hat: seiner Eigenart, seiner Vergangenheit, seiner wichtigsten Erlebnisse und Erfahrungen, seiner sozialen Lage, seiner gegenwärtigen Verfassung usw. Diesem Menschen steht nun ein Seelsorger gegenüber, dem eine Fülle von Hilfsmitteln zu Gebote steht: er hat nicht nur ein hohes Ziel vor Augen, kennt nicht nur die geschichtliche Entwicklung der Seelsorge mit ihren reichen Ergebnissen; er kennt auch die verschiedenen pädagogischen, psychologischen, psychotherapeutischen Methoden der Menschenbehandlung, er kennt auch die ungefähren Grenzen seines eignen Könnens; er ist tief durchdrungen von der Bedeutung seiner Aufgabe und von einem ehrlichen Willen zu helfen. Im vorliegenden Falle wählt er sorgfältig den geeigneten Weg, nach lebendiger Einfühlung in das Wesen dieses Menschen, nach ernster Überlegung der verschiedenen vorhandenen Möglichkeiten, nach Vertiefung in Gott.

„Nun beginnt eine zielbewußte Arbeit an diesem Menschen. Jenes Mittel wird zunächst eingesetzt, das dem vermuteten Niveau, der Reife und dem Seelenzustande des Pflégling am nächsten steht. Das Mittel wird gegen ein anderes vertauscht, entsprechend den erreichten Erfolgen oder Mißerfolgen. Nötigenfalls sucht der Seelsorger sich der Unterstützung durch die Umgebung des Betreffenden zu versichern (z. B. bei einem Trinker), versorgt ihn mit geeigneter Lektüre (z. B. bei einem Jugendlichen), hilft nach Möglichkeit mit zu einer entsprechenden Umgestaltung der äußeren Verhältnisse usw. So führt er seinen Pflégling Schritt für Schritt, Stufe um Stufe heran an das gemeinsame Ziel, hebt ihn zu sich empor, weist ihn über sich hinaus.

Es gibt hier eine große Anzahl überaus schwieriger Fragen seelischer Gestaltung und Entfaltung, die im Einzelfalle zu erörtern wären, die zum Teil auch noch Aufgabe künftiger Forschung sind.“

5. Daß es schon in naher Zukunft zu einer solchen wissenschaftlichen Grundlegung der Seelsorge im theologischen Studium kommen werde, bezweifelt Gr. — mit Recht oder Unrecht, vermutlich aber mit Recht. „Ein tief eingewurzelter Rationalismus (hier gleich mangelndem Wirklichkeitssinn), ein starkes Beharrungsvermögen des üblichen theologischen Betriebs u. a. werden voraussichtlich eine Neugestaltung der Seelsorge (soll heißen: der Lehre von der Seelsorge) nicht zulassen.“ Darum sucht er in methodischem Aufriß und in einigen praktischen Beispielen seelsorgerlicher Analysen den Weiterstrebenden den Weg zu eigener privater Arbeit zu ebnen und Möglichkeiten einer systematischen Sammlung und Verwertung der in der Praxis längst erarbeiteten reichen Erfahrungen anzuzeigen.

Für ihr Studium sei nochmals eindringlich auf den anregenden Aufsatz selbst verwiesen. Hier mußte es genügen, zunächst einmal das Problem als solches aufzuzeigen, und dieses ist gewiß auch für unsere katholische Seelsorge ernst genug. Nicht nur deshalb, weil die Erkenntnisse und Methoden moderner Seelenheilkunde, von einzelnen Ausnahmen abgesehen (Erwähnung verdient insbesondere das auch von Gr. angezogene Buch von J. Klug, „Tiefen der Seele“), noch kaum in die pastorale Theorie und Praxis Eingang gefunden haben. Sondern auch deshalb, weil gerade das wichtigste und wertvollste Mittel unserer Individualseelsorge, die sakramentale Beicht, in seiner heutigen Form viel zu vielen helfen muß, um immer am einzelnen Menschen „Seelsorge“ in der vorhin ange deuteten vertieften Art üben zu können. Sehr oft bietet dafür gewiß die wiederholte Beicht, die dem Seelsorger ein ruhiges Einarbeiten und Nacharbeiten ermöglicht, einen ausreichenden Ersatz. Um so mehr sind aber die Möglichkeiten seelsorglicher Beeinflussung bei all denjenigen beschränkt, die sich in der österlichen Zeit in wenigen Wochen, ja Tagen

zusammendrängen, um ihrer kirchlichen Verpflichtung zu genügen. Oder welcher Seelsorger würde nicht von dem schmerzlichen Gefühl bedrückt, daß er gerade hier oft nur Oberflächenarbeit leisten kann: weil er immer nur Bruchstücke in der Hand hat, oft von den tieferen Zusammenhängen der Schuld mit seelischen Zuständen oder sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen nichts erfährt, oder auch nicht Zeit noch Ruhe findet, um dem zur Aussprache zu verhelfen, was nicht selten unter einer nur mühsam aufrechterhaltenen erkünstelten Gleichgültigkeit nach Worten ringt? Solange sich diese Zustände nicht dadurch ändern lassen, daß man die Verpflichtung zum jährlichen Empfang des Bußsakramentes nicht mehr an eine bestimmte Zeit bindet, wird es um so notwendiger sein, durch Ausnützung aller anderen seelsorglichen Mittel — Haus- und Vereinsseelsorge, Einkehrtage, karitative Arbeit — einer vertieften Wirkung des Sakramentes vorzuarbeiten und vor allem jene Atmosphäre des Vertrauens zum Seelsorger zu schaffen, die erste Vorbedingung für jedes erfolgreiche seelsorgliche Wirken ist. S.

Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes.

Die noch verhältnismäßig junge Wissenschaft der Religionspsychologie hat gerade im letzten Jahrzehnt sehr beachtenswerte Fortschritte gemacht. Man wandte sich sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite Kernpunkten religiöser Betätigung und religiösen Erlebens zu. Es mag erinnern sein an G. Wunderle's vorbildliche Untersuchungen „zur Psychologie der Reue“¹, die in streng empirischer (doch nicht experimenteller) Methode — Fragebogen und nachfolgende mündliche Befragung und Unterhaltung — Einblicke verschaffen wollten über die Reue als unwillkürliche Gewissens-

¹ Zur Ps. der Reue. Ergebnisse einer Umfrage. Archiv für Religionspsychologie II/III, 1921. Vgl. auch die auf Wunderle aufbauende Arbeit von M. Mörs: „Zur Psychologie des Reueerlebnisses“ im Archiv f. d. ges. Psychologie LV (1926).

regung wie über die planmäßig hervorge-rufene Reue. Es sei weiter erinnert an die Untersuchung A. Canesi's über die Psychologie des Gebetes². Canesi, wohl ein Schüler Külpes, scheut sich nicht, ähnlich wie die bedeutenden protestantischen Forscher Girgensohn³ und Gruehn⁴ auch das Experiment im eigentlichen Sinne zu verwenden. Es steht außer Zweifel, daß alle genannten Forscher mit ihren exakten Methoden an seelisches Erleben herankamen, an das man mit Aussprachen u. ä. wohl nicht herankommen könnte. Gruehn hat recht mit der Feststellung, daß die moderne exakt arbeitende Religionswissenschaft „einen so tiefen Einblick in die verschiedensten seelischen Erscheinungen der Frömmigkeit gewonnen hat, wie ihn noch keine Zeit vorher besaß.“

Vor kurzem erschien ein Buch, das die Untersuchungen über die Psychologie des Gebets ein gutes Stück voranbrachte. Es handelt sich um das Werk Dr. A. Bolley's, eines Schülers von J. Lindworsky, betitelt „Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen“. (Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1930. 248 Seiten.) B. veröffentlichte schon in früheren Jahren einige vielbeachtete Aufsätze über „die Betrachtung als psychologisches Problem“⁵ und über „Betrachtung und Beschauung“⁶. Sein Buch zählt sicherlich zu den wissenschaftlich gründlichsten und pädagogisch ertragreichsten religionspsychologischen Werken der letzten Jahre überhaupt und verdient wohl einen nachdrücklichen Hinweis.

Nur in gedrängtester Kürze kann auf den Inhalt des Buchs eingegangen werden. B. will die Entstehung des spontanen Gebets sowie die Hemmnisse des Gebetslebens kennenlernen und schließlich das psycho-

logische Wesen des Gebets herausstellen, d. h. den seelischen Bedingungen nachgehen, die ein Gebet zum Gebet machen. Insbesondere will er auch ergründen, worin seelisch die Andacht beim Gebet besteht. Zu diesem Zweck stellt er eine Befragung in einem katholischen Knabeninternat an und erweitert den Kreis der Befragten durch Knaben und Mädchen einer Volksschule, durch Knaben einer höheren Lehranstalt (verschiedener Konfession), durch Hausmädchen und Gefangene. Er gibt den Versuchspersonen einen Fragebogen in die Hand, läßt aber in der Beantwortung große Freiheit und ergänzt die schriftlichen Antworten zum Teil durch nachfolgende mündliche Besprechung mit Einzelnen. So erhält er wertvolles Material, das er geschickt und feinfühlig unter sorgfältiger Anwendung der modernsten Hilfsmittel der Religionspsychologie deutet.

Für die Entstehung des spontanen Gebets haben die Gefühle eine große Bedeutung. Furcht- und Angstgefühle, Gefühle der Not, Sorge, Traurigkeit, der Erlösung, der Freude führen zum Gebet. Doch müssen die Gefühle und Affekte durchaus nicht zum Beten führen. In der Natur der Gefühle gibt es keine notwendige Beziehung zum Gebet. Ja, bestimmte Affekte vermögen auch das Gebet zu verhindern. Immerhin kann es sich auch widrigen und affektbetonten Erlebnissen gegenüber durchsetzen: das Gebet geht eben nicht aus dem Gefühl hervor.

Eine Einsicht kann zum Beten führen. Ein Ziel soll erreicht werden; starke gedankliche Elemente finden sich in der Gebetsdisposition. Es liegt der Schluß nahe, daß die Entstehung des Gebetes in den der modernen Willenspsychologie geläufigen Motivationsvorgängen“ zu suchen ist. Doch auch damit ist das Wesen des Gebetes noch nicht erfaßt. In ständigem Ausblick auf die moderne Denk- und Willenspsychologie, auf Religionspsychologie und Religionsgeschichte kommt B. auf Grund seiner wertvollen Protokolle zu der Gewißheit, daß das eigentliche Gebeterlebnis eine ganz eigenartige intentionale Ichfunktion ist. „Letzten Endes tritt das Ich im Gebete in eine unvergleichlich innige Beziehung zu einem Außer-Ich, und

² Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets. Milano 1925.

³ Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig 3. Aufl. 1930.

⁴ Gruehn: Das Werterlebnis. 1924.

⁵ Diese Zeitschrift 1924, 338 ff.

⁶ Diese Zeitschrift 1926, 348 ff.

diese innige Beziehung scheint uns ein Akt vollständiger Hingabe zu sein.“ (S. 243.) Beten heißt letzten Endes nicht sprechen, nicht denken, sondern eingestellt sein gegenüber Gott oder einem Heiligen, es ist die eigenartige Hinwendung der Seele zu Gott, ist rückhaltlose Hingabe des Ich an das Außer-Ich, an Gott.

Damit ist aber der reiche Inhalt des Buches auch nicht im entferntesten vollständig angegeben. Ich erinnere nur an die außerordentlich wertvollen differentiellen Feststellungen im Gebetsleben des Jugendlichen, an das Kapitel über die Gebetswahl des Jugendlichen, über die Formen des spontanen Gebets, über die Verhaltensweisen der Betenden u. v. a. Die Frage des Lieblingsgebets macht deutlich, welche große und wichtige Rolle die Erinnerung an das Kindergebet spielt. Besonders festzuhalten ist die große Verehrung der Gottesmutter Maria, und zwar als der Mutter, seitens des Jugendlichen. Sie ist wirklich für den Jungen die „Mutter ohnegleichen“. Für alle der vielen angegebenen Mariengebete ist übrigens das Alter 15,6 das Durchschnittsalter. Im allgemeinen sind bei den Jungen die Jahre um 14 die der höchsten Intensität des Betens. Jungen beten häufiger in Dingen persönlich-materieller Art, während Mädchen altruistischer eingestellt sind. Andererseits ist bei Jungen das Dankgebet viel häufiger als bei Mädchen.

B. schließt sein Buch ab mit einem Vergleich seiner Ergebnisse mit denen der modernen, zumal nichtkatholischen, Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Es finden sich weitgehende Übereinstimmungen, doch ist protestantischen Forschern gegenüber manchenorts die katholische Auffassung mit Recht deutlich betont. Interessant sind die Vergleiche mit dem Gebetsleben des hl. Ignatius und der hl. Theresia, sowie die Bezugnahme auf Thomas von Aquin.

Im ganzen ist uns durch das Buch ein neuer Zugang zum Innenleben unserer katholischen Jugendlichen, zu ihrem geheimen Wünschen und Kämpfen, zu ihren Leiden und Bedürfnissen eröffnet, für den wir dankbar sein müssen. Die Protokolle bieten ja viel

mehr als das, was für das eigentliche Thema der Untersuchung dabei herauskommt. Wer sich die Mühe macht, sich in diese offenen Bekenntnisse — um solche handelt es sich oftmals — zu vertiefen, der wird große Ehrfurcht vor der religiösen Haltung manches jungen Menschen bekommen.

Die Feststellungen über das Fördernde und Hindernde der Affekte und Gefühle für das Gebet sind dem praktischen Erzieher sicherlich von besonderer Bedeutung. Weiter die Ausführungen über die Beteiligung des Willens, über die Gebetswahl, über Lieblingsgebete, über die Muttergottesverehrung. Daß eine wie auch immer geartete Zwangspädagogik gerade in der Gebetserziehung nicht am Platze ist, dürfte durch B.'s Buch wieder klar geworden sein. Wichtig scheint mir auch, daß nach B.'s Feststellungen das persönliche, freie Gebet wohl im allgemeinen das wertvollere ist, weil bei ihm die Gewähr vorhanden ist, daß wirklich ein religiöser Akt zustande kommt, daß aber andererseits auch ein Formelgebet höhere Religiosität bekunden kann als ein freies, weil es einen Unterschied macht, ob ich — wie meistens beim freien Gebet — im Zustand eines Affekts bete oder im Hinblick auf ein gedankliches Ziel. (Vielleicht neigen wir in der Praxis zu stark nach einer Seite.) Auch die Ergebnisse der Untersuchung zum Problem der Andacht, auf die nicht näher eingegangen werden konnte, scheinen mir für die Praxis bedeutungsvoll. Wenn ein so bedeutender Pädagoge wie Jos. Göttler gesteht: „Je älter ich werde, desto mehr neige ich dem Gedanken zu: wenn wir unsere Katechumenen recht beten gelehrt, dann haben wir sie alles gelehrt, was wir sie lehren können. Wir haben sie dann ja nach einem berühmten Wort auch recht leben gelehrt“, dann darf das jedem priesterlichen Erzieher sicher ein Ansporn sein, diese seine Königsaufgabe nicht zu vernachlässigen. Möge die Hilfe, die Bolley's Buch uns da bieten kann, von vielen Erziehern gesehen und wahrgenommen werden!

Kaplan A. Reiermann, Merten.

⁷ Katechetische Blätter. 1929. 327.

Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Philosophie und Ethik.

Behn, Siegfried, Philosophie der Werte als Grundwissenschaft der pädagogischen Zieltheorie. (Bd. 1, T. II des Handbuches der Erziehungswissenschaft, hrsg. v. F. X. Eggersdorfer u. a.) Kösel & Pustet, München 1930. XII, 295 S. Geb. 12,50 M.

Sieht man von den kantianisch orientierten Wertsystemen ab, so liegen alle neueren Versuche, das Reich der Werte dem relativistischen Psychologismus zu entreißen, in der Traditionslinie Platon—Augustinus. Das Gewissen gilt als eine selbständige Macht, die den Weg zu den Werten unmittelbar eröffnet und gegen die Ideologien des Verstandes zu verteidigen vermag, und zwar besonders im Gebiet der höheren Werte. Die vorliegende Arbeit stellt den ersten großangelegten Versuch dar, mit phänomenologischen Mitteln von der Basis des aristotelisch-thomistischen Intellektualismus aus ein modernes Wertsystem aufzubauen. Modern ist sie insbesondere inhaltlich, wie z. B. die feinsinnige und heute gerade notwendige Herausarbeitung der Lebenswerte zeigt, ohne deren richtige Kenntnis und Einordnung eine Stellungnahme zu Strömungen wie Rassenethik, Faschismus usw. nicht möglich ist. Die thomistische Haltung des Buches erscheint vor allem in der erkenntnistheoretischen Grundlegung. Das System der Werte ist die rationale Folgerung aus der Metaphysik bzw. aus der religiösen Weltanschauung. Wo trotz religiöser Verschiedenheit Übereinstimmung in den sittlichen Werten sich findet, ist sie auf die Nachwirkung der „mystischen Uroffenbarung“ zurückzuführen (51). Die Hälfte des Werkes zeigt in einer Metaphysik der Werte, welche Konsequenzen sich aus den metaphysischen Hauptrichtungen ergeben. Der Verfasser hütet sich wohl vor dem so sehr verbreiteten Mißverständnis, intentionale Wertgefühle zu verwechseln mit den fragwürdigen sog. zuständlichen Gefühlen (5), deren Annahme neuestens auch Th. Litt mit durchschlagenden historischen Argumenten in seinem Buche über Kant und Herder bestreitet, beschränkt aber ihre Bedeutung im Sinne seiner Prämissen folgerichtig auf bloße Wertwitterung und die Feststellung von Wertnuancen (19, 26). Vielmehr gilt für ihn: „Metaphysik der Werte klärt die Gegebenheit des Wertreiches, indem sie die ungetrübte Wertschau auf die wahre Welterkenntnis als auf die wahre Erkenntnis der totalen Güterordnung gründet (S. 135). Nach der Gleichung: Soviel Seinsarten, soviel Güter- und Wertbereiche werden in vier Klassen festgestellt, deren Reihenfolge zugleich die Rangordnung darstellt: Nutzwerte an Sachen, der Wert des Edlen am Leben, des Schönen am Gebilde, des Heiligen an Personen. Eingehend sind die verschiedenen Ordnungsformen dieser Werte zueinander in einer Fülle von Belegen dargestellt.

Die Einordnung des Werkes in ein pädagogisches Handbuch verbot die Belastung mit historischem und polemischem Beiwerk und gab so Raum für eine außerordentlich reiche positive Kasuistik. Gelegentliche, bisweilen recht scharfe Seitenhiebe gegen die Wertautonomen, die zudem nicht näher gekennzeichnet werden, sind in dieser Form nicht durchschlagend, da von ihnen viele Voraussetzungen der hier einfach angenommenen thomistischen Metaphysik nicht geteilt werden, z. B. die Unerkennbarkeit der seelischen Akte in direkter Zuwendung, die Seele als tabula rasa, die bloß numerische Verschiedenheit der Menschenseelen und die Individuation durch die Materie u. a., die in ihrer Gesamtheit den säkularen Gegensatz Platon—Aristoteles bzw. Thomismus—Augustinismus bestimmen. Es empfiehlt sich wohl eine mehr vermittelnde Haltung, wie sie Eggersdorfer in seinem Geleitwort zu der nachgelassenen Wertphilosophie von J. Klug formuliert: „Die Gesinnung eines Menschen, das, was

ihm wertvoll ist, hängt ab von seiner Überzeugung, seiner Weltanschauung. Nicht weniger aber steht die Weltanschauung unter dem Einfluß seiner Wertschau. Das Herz hat seine Gründe trotz des Kopfes. ... Weil die Liebe stärker ist als die Vernunft, darum gestalten Werte das Leben mehr noch als Ideen“ (18). Immerhin wird niemand an der neuen Darstellung der Wertphilosophie vorüber gehen dürfen, der sich mit diesen Fragen näher befaßt. Dem Pädagogen bringt gerade die Phänomenologie der Werte und ihrer Ordnungsformen eine Fülle anregender Gedanken.

Tuebben, Herbert: Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus. (Abhandlungen z. Phil. u. Psych. der Religion, hrsg. v. G. Wunderle, Heft 20/21.) C. J. Becker, Würzburg 1929, XIV u. 152 S. 4 M.

Gleich der Zeit vor hundert Jahren beginnt man auch heute wieder, die Frage nach der menschlichen Freiheit nicht psychologisch, sondern aus dem Zusammenhang einer metaphysischen Anthropologie zu sehen. Diese gleiche Einstellung führt zu einer Aufnahme der abgerissenen Fäden, historisch gewordene Systeme wie der Hegelianismus erwachen zu neuem Leben. Die vorliegende Schrift zeigt am Beispiel Baaders und seines Schülers Deutinger, daß sich damals kirchlich-katholisch eingestellte Kreise nicht der Übermacht des Idealismus beugten, sondern aus theistischem Denken heraus die Probleme anpackten. Ohne Anlehnung an die scholastische Tradition gehen beide vielfach ungewohnte Wege. Diese werden uns hier übersichtlich geöffnet und bieten so eine wertvolle Anregung für die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Neuhegelianismus.

Werner Schöllgen.

Unterricht und Erziehung.

Kuckhoff, Joseph, Johannes Rethius, der Organisator des katholischen Schulwesens in Deutschland im 16. Jahrhundert. Pädagogischer Verlag, G. m. b. H., Düsseldorf 1929. 200 S. Geb. 8 M.

Johann von Reidt, der Sohn eines Kölner Bürgermeisters, trat 1552 in die Gesellschaft Jesu ein und übernahm im gleichen Jahre eine Lehrstelle an der von der Stadt Köln gegründeten humanistischen Schule, dem Tricoronatum. Von Anfang an schwebte ihm der Gedanke vor, diese Schule einmal ganz in die Hände der Jesuiten zu bringen und durch ein verbessertes höheres Schulwesen die Position der Katholiken im Westen des Reiches zu festigen. Die in Köln vorhandenen Schulen waren nämlich gleich der Universität in Verfall geraten. 1556 gelang es Rethius, seine Anstellung als Regens des Tricoronatums beim städtischen Rate zu erwirken, und bis zu seinem Tode arbeitete er unablässig für seinen Plan, ohne indessen seine Verwirklichung zu erleben; denn der Orden als solcher hatte bei der Stadt und Universität Köln immer noch keinen Eingang erhalten. Was er aber in nahezu 20 Jahren an seiner Schule unter schwierigen und widrigen Umständen auf pädagogischem und didaktischem Gebiete geschaffen, wurde wegweisend für die deutschen und belgischen Jesuitenschulen und wirkte vorbildlich und anregend weit über den Orden hinaus. Dieses Mannes Namen und Wirken hat die Geschichte der Pädagogik bisher übersehen; in den pädagogischen Lexiken sucht man nach ihm vergebens. Kuckhoff hat sich ein Verdienst erworben, aus umfassenden Quellenstudien heraus das Bild dieses bedeutenden Schulmannes zu zeichnen und dabei wertvolle Einblicke in Lehr- und Lernbetrieb des 16. Jahrhunderts, Vorbereitung auf das Priestertum und auf die Seelsorge, Vereinigung der humanistischen und christlichen Bildung u. a. m. zu verschaffen.

Brunnengräber, Hans, Ludolph von Beckedorff, ein Volksschulpädagoge des 19. Jahrhunderts. Ebenda 1929. 138 S. Geb. 6 M.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts unternimmt in Preußen Joh. Wilh. Süvern die Reform der Volksschule und die Organisation des gesamten Unterrichts. Er wird viel genannt wegen seines

Entwurfs zu einem allgemeinen Unterrichtsgesetz für Preußen. Die Liberalen preisen ihn besonders, weil er die aus den Fesseln kirchlicher Bevormundung befreite Schule in ihrer Selbständigkeit erhalten und verteidigt habe. Als Reaktionär gilt dagegen, soweit er überhaupt genannt wird, L. v. Beckedorff, der 1821 vom Minister Altenstein mit der Leitung des Volksschulwesens betraut wurde und bis 1827 in dieser Stellung blieb. Weil er zum Katholizismus übertrat, mußte er seine Staatsstellung quittieren, obschon Altenstein alles aufbot, diese wertvolle Kraft zu erhalten — der intolerante Friedrich Wilhelm III. entließ ihn durch eine klobige Kabinettsordre vom 11. Juni. Brunnengraber gibt eine gute Synthese der pädagogischen Ideen Beckedorffs und ihrer religiösen Grundlagen; denn ihm ist Erziehung „die besonnene Leitung eines Menschenkinde, damit es zur Erkenntnis Gottes gelange und seine Bestimmung, dem göttlichen Willen gemäß, mit Freiheit erfülle“. Auch die Schulen sollen nicht bloß lehren, sie sind „Unterrichtsanstalten mit erziehender Absicht“. Im religiösen Geiste hat Beckedorff mit Umsicht, Energie und Erfolg an der Hebung der Volksschule und des Lehrerstandes gearbeitet. Deshalb soll er nicht länger in der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts toteschwiegen werden. — Der Satz des Buches hätte einer sorgfältigeren Korrektur bedurft.

Bopp, L., Allgemeine Heilpädagogik in systematischer Grundlegung und mit erziehungspraktischer Einstellung. Herder, Freiburg i. Br. 1930. X u. 424 S. 7,20 M., geb. 8,80 M.

Der an Leib und Seele ganz normal und gleichmäßig entwickelte Mensch ist eine Abstraktion, eine Idee. Die moderne Biologie und Psychologie hat dem Ungleichmäßigen besondere Aufmerksamkeit zugewandt und dabei versucht, von der breiten Zone der Gesunden die Krankhaften und Minderwertigen auszuscheiden. Unter diesen letzteren wiederum finden sich Gruppen, die lediglich der Karitas zur Pflege übergeben werden können, während andere sich durch zweckmäßige Erziehungsmaßnahmen zu einer relativen Lebenstüchtigkeit emporbilden lassen; mit ihnen hat es die Heilpädagogik zu tun. B. legt in der Einleitung seines Buches dar, in welchem Umfange heilpädagogische Aufgaben an Eltern, Erzieher und Seelsorger usw. herantreten und wie dieser Zweig der Erziehungslehre, wenn auch neueren Datums, so doch von allgemeinem Werte sei. Der längste Abschnitt des Buches handelt naturgemäß vom Heilzögling und von den verschiedenen Arten der Mängel und Fehlentwicklungen, an denen er leiden kann. Die Paragraphen über die Klassifizierung der in Frage kommenden Defekte muten stark theoretisch an, sind aber unerlässlich und auch praktisch wertvoll, da sie die Aufmerksamkeit schärfen und zur richtigen Deutung des Tatbestandes helfen. Um so interessanter ist die konkrete Vorführung der einzelnen Typen und die Aufdeckung der Ursachen ihrer Mangelhaftigkeit. Die zweite Hälfte des Buches handelt in kürzeren Kapiteln vom Heilerzieher, von dem Ziel, der Methode und der Organisation der Heilpädagogik. Eine schwer übersehbare Literatur über das Thema ist in Zeitschriften, Broschüren und Büchern medizinischer, psychologischer, juristischer, pastoraler und anderer Richtung zerstreut. Mit erstaunlichem Fleiße hat B. das Material gesichtet, geordnet und nach den heutigen Ergebnissen der noch jungen Wissenschaft und Praxis dargestellt. Der Klerus wird in seiner vielgestaltigen Tätigkeit als Lehrer, Erzieher, Seelenführer und Berater aus dem Buche reichen Gewinn ziehen, zumal wenn er an Hilfsschulen, Blinden- oder Taubstummenanstalten wirkt.

Klein, A., Der Philosophieunterricht in der höheren Schule. Pädagogischer Verlag G. m. b. H., Düsseldorf 1929. 64 S. 3,20 M.

In der Reform des preußischen höheren Schulwesens von 1925 wurde der Philosophieunterricht wieder obligatorisch gemacht, eine Maßnahme, die an sich durchaus begrüßenswert ist. Denn die Schüler der obersten Klassen kommen bei dem heutigen Zeitgeist in so vielfache Berührung mit philosophischen Fragen, daß die Schule sich ihrer Behandlung nicht entziehen darf. Umstritten ist jedoch die Methode, das Ziel, der Inhalt, der Zuschnitt des philosophischen Unterrichts. Manche Vorschläge und Versuche zur Lösung der hier sich darbietenden Aufgaben

versanden in ergebnislosen Diskussionen oder in unzulänglichem Dilettantismus. Allenthalben scheint man an hinreichend geschulten Studienräten für Philosophie Mangel zu leiden. Alle diese Gesichtspunkte beleuchtet A. Klein in seiner Untersuchung, die sowohl philosophisch wie didaktisch gründlich zu Werke geht. Soll der Philosophieunterricht als Unterrichtsprinzip gelten und zugleich als Fach vertreten sein, so führt er uns mit innerer Konsequenz zur Forderung der konfessionellen höheren Schule.

Große Frauen und ihr Wirken. Herausgegeben von der Abteilung für höhere Mädchenbildung im Verein katholischer deutscher Lehrerinnen. Bd. 1: M. Kranzhoff, Die hl. Hildegard von Bingen. 48 S. — Bd. 2: M. Hansel, Die Frauenklöster im Zeitalter des hl. Bonifatius und ihre ersten Führerinnen im deutschen Frankenlande. 52 S. — Bd. 3: U. Ried, Maria Ward, Stifterin des Institutes der Englischen Fräulein. 48 S. — Bd. 4: U. Ried, Die hl. Katharina von Siena. 48 S. Selbstverlag des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen. Berlin-Steglitz, Breite Straße 7, 1929/30. Preis je 55 Pf.

Eine neue Serie von Publikationen hat der literarisch sehr regsame Verein k. d. Lehrerinnen eröffnet: kurz gefaßte, historisch zuverlässige, den Gebildeten unserer Tage ansprechende Darstellungen von hervorragenden Frauengestalten. Für den Unterricht an höheren Lehranstalten und analoge Aufgaben wird nicht nur der Geschichtslehrer, sondern auch der Seelsorger gern zu diesen von Frauen verfaßten und psychologisch geschauten Zeit- und Lebensbildern greifen.

F. J. Peters.

Katechese und Religionsunterricht.

Bilderbibel für unsere Kleinen. Herausgegeben von B. Scherer, Fr. Schoeller und B. Jung, Hilfsschullehrerinnen. Bilder von Kunstmaler Willy Reetz. Herder, Freiburg i. Br. 1930. 62 S. mit 37 farbigen Bildern und kindertümlichen Texten in Sütterlinschrift. Kart. 2 M., geb. 2,80 M.

Ein religiöses Bilderbuch für Kinder vom 4. bis 8. Lebensjahre, gedacht als Hilfe für den ersten Religionsunterricht der Mutter und als Unterrichtsgrundlage für das erste Jahr der Grundschule, bzw. das erste und zweite Jahr der Hilfsschule. Zwei Gruppen von Darstellungen füllen das Büchlein. S. 1—28 biblische Szenen, besonders aus dem Leben des Heilandes, S. 29—62 religiöses Leben, nämlich Sakramente, Gebete und Messe. Dem Bildmaterial sind keine Texte beigegeben, nur kurze Kernsätze und Gebete, die indessen keine Einschränkung der Bilderverwertung sein wollen. Wir sind überzeugt, daß die malerisch schönen, lebhaft getönten und kindlich einfachen Bilder eine rechte Kinderfreude werden und im Haus- und Schulgebrauch alle bisher vorhandenen Hilfsmittel dieser Art überflügeln. Bei den sechs Meßbildern wäre eine gleichmäßige Behandlung der Wand auf der rechten Bildseite erwünscht.

Burger, Tiberius, Katechesen für den ersten Schülerjahrgang. J. Kösel & Fr. Pustet, München (1930). 278 S. Geb. 5 M.

Rensing, Gregor, Lebensvoller Religionsunterricht für das erste Schuljahr. L. Schwann, Düsseldorf 1930. 76 S. mit drei Bildtafeln.

Der Unterricht der Schulneulinge hat seine besonderen Schwierigkeiten, zumal die erste Einführung der religiösen Begriffe in das kindliche Leben. Die Aufgabe wird noch mehr erschwert an den vielen Schulen, wo der unterste Jahrgang keine eigene Klasse füllt, sondern als Abteilung mit älteren Kindern zusammen gebildet werden muß. Die gesamte Unterweisung pflegt in der Hand der Lehrer und Lehrerinnen zu liegen. Ihnen gibt der neue Lehrplan von 1925 eingehende Anweisung zu dem religiösen Vorkursus, der in engster Anpassung an die Kindesseele der Sechsjährigen und an die jeweilige kirchliche Zeit die Grundlage für den eigentlichen Religionsunterricht bilden soll. T. Burger hat in 71 Lektionen ein praktisches

Hilfsbuch ausgearbeitet, das den Hauptwert auf eine recht anschauliche, kindliche Darbietung legt. Vielen Abschnitten setzt er als Anschauungsstoff die Erzählung „Heinrich v. Eichenfels“ von Chr. v. Schmid voran, eine wirklich gute Erzählung zur Bildung der kindlichen Gottesvorstellung. Hier scheint sie mir zu sehr verzettelt zu werden. G. Rensing teilt die Jahresaufgabe in 31 Stoffeinheiten auf, die vom Unterrichtenden in Stundenbilder zerlegt werden müssen. Reiche Auswahl einfacher Erzählungen, Verwendung der Schumacherschen Wandbilder, Pflege des manuellen Arbeitens beleben die Stunden. Die Ausmalung der biblischen Erzählungen ist in beiden Büchern sorgfältig abgewogen, wenn auch der Unterschied zwischen Nord und Süd sich bemerkbar macht. Recht schwierige Themen behandelt R. schon im ersten Schuljahre, wie S. 62: Warum der Heiland gelitten hat. S. 69 f.: Die heilige Wandlung. Ob es Erfolg verspricht, auch diese Abschnitte durchzunehmen, muß wohl nach den Umständen erwogen werden.

Gersbach, Joseph, Hilfsbuch zum kleinen Einheitskatechismus. Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn 1929. 168 S. 3 M., geb. 4 M.

Das Hilfsbuch will keine ausgeführten Katechesen, keine methodischen Winke, keine Zusammenfassung in Lehreinheiten geben, sondern lediglich den Stoff zur Erklärung und Verwertung im Katechismusunterricht des 3. und 4. Jahres der Grundschule. Auch für den in diese Jahre fallenden ersten Beicht- und Kommunionunterricht ist keine besondere Handreichung vorgesehen. Überall wird die Schulbibel ausgiebig herangezogen; andere Erzählungen sind nicht beigelegt. Wer die hier dargebotenen Fingerzeige zu lebendigen Katechesen gestalten will, muß schon unterrichtliches Geschick und Vertrautheit mit den Kleinen mitbringen. — Der Titel „Einheitskatechismus“ trifft für unseren „Kleinen Katechismus“ nicht in dem gleichen Sinne zu, wie für den „Großen“; an diesem hat auch der deutsche Süden Anteil, während der „Kleine“ nur zwischen den norddeutschen Diözesen vereinbart ist. In Bayern hat man statt dessen das „Religionsbüchlein“, in dem Katechismus und Schulbibel verschmolzen sind und die Führung der Bibel zufällt.

Jehle, Edmund, Katechese für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus. III. Gnadenlehre. Herder, Freiburg i. Br. 1930. VI u. 276 S. 4 M., geb. 5,50 M.

Dieser Band bringt das Katechismuswerk Jehles zum Abschluß. Die textentwickelnde Methode liegt der Behandlung zugrunde. Arbeitspädagogischer Einschlag ist gemäß den Bedürfnissen der Gegenwart nicht vergessen. Die Erziehung zum Gebete, der J. besondere Pflege zuteil werden läßt, hat gerade im 3. Teile des Katechismus ihr eigenstes Gebiet; ebenso ist das Liturgische ausführlich dargestellt (vgl. bes. S. 66 ff.). Ein Anhang von Beispielen und Gedichten enthält manches brauchbare Neue, aber auch hie und da Altes, das weniger gut ist. So möchte ich Nr. 26 über das Wunder von Walldürn nicht zum Schulgebrauch empfehlen. Schon Nikolaus von Cues hat als päpstlicher Visitator in Deutschland (1452) die Schaustellung und Verehrung blutender Hostien usw. verboten. Die S. 20 erwähnte Taufhandlung in der Schule mit einer Puppe ist für manche Verhältnisse zu gewagt. Daß sie, wie J. versichert, „große Freude“ macht, glaube ich gern, ob aber auch „tiefen Eindruck“, und zwar religiösen Eindruck, bezweifle ich für manche Gegenden. S. 87 ff. bedürfen die eigentlichen Opfergebete des Kanons einer besseren Herausarbeitung; sie sind die Hauptsache, Memento und Heiligenlisten haben nur sekundäre Bedeutung und werden als spätere Einfügungen angesehen.

Raab, Karl, In das beste Erdreich. Der Religionsunterricht der ungeteilten Landschule nach der bayerischen Religionslehrordnung. Erstes Turnusjahr. L. Auer (Cassianum), Donauwörth. 334 S. Geb. 5,50 M.

Die Arbeit in der einklassigen Schule ist schwer. Schulrat Fr. Polack urteilt in seinen „Brotsamen“ (II, 410) aus eigener Erfahrung: „Die unnatürliche Zusammenwürfelung aller Alters-

klassen erheischt eine unnatürliche Kräftezersplitterung ... Das muß in Wahrheit ein sehr geschickter Lehrer sein, der durch weise Zusammenfassung, durch den zweckmäßigen Wechsel zwischen mündlichen und schriftlichen Übungen, durch eine reiche und gute Auswahl von Aufgaben, durch eine allseitig fesselnde kindliche Darstellungsweise ... das Übel der Kräftezersplitterung möglichst unschädlich zu machen weiß.“ Im Religionsunterricht macht sich die Schwierigkeit besonders bemerkbar, weil er vorwiegend mündlich erteilt werden muß und daher nur wenige Abteilungen zuläßt. Unerläßlich ist ein sorgfältig aufgestellter und erprobter Plan. K. Raab gibt nicht nur einen solchen Plan für den Religionsunterricht — wir haben deren nur wenige —, er hat auch ein ausführliches Handbuch geschrieben, daß all den von Polack aufgestellten Forderungen gerecht wird. Damit schafft er ein ganz neues katechetisches Hilfsmittel, einen neuen Typ, der auch im Norden Deutschlands, wo es noch viele einklassige Landschulen gibt, willkommen ist.

Rensing, G., Religiöse Lesebüchlein für Schule und Haus. L. Schwann, Düsseldorf (1929). Heft I. Von Jesus, dem göttlichen Kind. 106 S. mit einem Farbenbild und 6 Bildtafeln. Heft II. Von Jesus, dem göttlichen Lehrer. 100 S. Heft III. Von Jesus, dem göttlichen Erlöser. 98 S. Kart. je 2,40 M., geb. 2,80 M.

Wie für den Religionsunterricht der höheren Schulen zu den Lehrbüchern noch Quellenhefte hinzugetreten sind, so hat man für die Volksschule Anschlußstoffe zusammengetragen, um die Schulunterweisung zu beleben und ihre Eindrücke zu vertiefen. R. legt drei Bändchen solcher Lesestücke vor, die sich mit den Geheimnissen der Weihnachtszeit, dem öffentlichen Wirken Jesu, seiner Passion und Verherrlichung befassen, meist aus dem Schrifttum der Gegenwart schöpfen und auch der Legende ihren Platz nicht wehren. Als Festgeschenke werden die Büchlein unsere Jugend erfreuen. Der Haupttitel „Religiöse Lesebüchlein“ auf Umschlag und Vorsatzblatt erscheint für die freundliche Gabe allzu nüchtern, zumal in einer Zeit, die selbst das „Lesebuch“ der Schule mit reizvolleren Kennworten bedenkt.

Romanus, Katechetische Abhandlungen als Entwürfe zu Lehrvorträgen nach dem Einheitskatechismus. Regensburgsche Buchhandlung, Münster i. W. 1929. 244 S. Kart. 4,50 M.

Nicht Predigten, wie man vielleicht vermuten möchte, sondern Katechesen werden in diesem Buche skizziert. Der Gesamthalt des Katechismus ist in 134 Abhandlungen aufgeteilt, von denen jede vier Teile umfaßt: Ziel, Darbietung, Zusammenfassung und Anwendung. Der Katechismustext selbst steht nicht im Buche. Der eigentliche Wert der Abhandlungen liegt in der Darbietung, die bald veranschaulichend und erklärend, bald begründend und widerlegend vorgeht. Die schulgerechte Formung bleibt dem Katecheten überlassen; der Inhalt ist für 13- bis 16jährige verwendbar.

Schumacher, Jakob, Hilfsbuch für den katholischen Religionsunterricht in den mittleren Klassen höherer Lehranstalten. Umgearbeitet von Hubert Lindemann. 2. Teil: Kirchengeschichte in Zeit und Lebensbildern. 24. Aufl. Herder, Freiburg i. Br. 1929. X u. 188 S. 8 Tafeln u. 2 Karten. Kart. 2,20 M.

Die Anpassung an die neuen Lehrpläne von 1925 hat dem bewährten und geschätzten Lehrmittel den doppelten Umfang gegeben. Von Quarta bis Untersekunda wird ein Gang durch die ganze Kirchengeschichte gemacht. Kleine Abbildungen im Text und Kunsttafeln zieren das Buch.

Straub, W., Malendes Zeichnen im Religionsunterricht der Grundschule. Herder, Freiburg i. Br. 1929. XII S. u. 58 Bildtafeln. Kart. 2,50 M.

Schneid, A., Das Zeichnen im Religionsunterrichte. L. Auer (Cassianeum), Donauwörth (1929). 16 S. u. 40 Bildtafeln in Leinenmappe. 5,60 M.

Über das Zeichnen im Religionsunterrichte schrieb schon Alfred Hoppe (Wien 1897, Selbstverlag). Aus dem Münchener Katechetenkreis schenkten ihm J. B. Hartmann (Anschaulichkeit im RU., Kempten 1907) und F. Hörmann (Lebendiger Unterricht, Kempten 1921) besondere Aufmerksamkeit. Ein Zeichenbüchlein für den ersten RU. entwarfen L. Martin und A. Hösle (München 1928). Zahlreiche Zeitschriftenaufsätze haben sich mit diesem Thema befaßt, z. B. Katechetische Blätter 1900, Beilage zu Heft 8, und die in G. Schreiners Comes Catecheticus S. 124 angeführten Artikel. Die Arbeitsschulmethode gab neue Impulse zur zeichnerischen Darstellung, und so können wir auch für den RU. eine Bereicherung und einen Fortschritt der einschlägigen Literatur verzeichnen. Straub hat sein Material mit der Grundschule durchgeprobt. „Grobe Skizzen“ nennt er seine Darbietungen im Vorwort; sie sind freilich so einfach wie möglich, aber doch trotz der augenlosen Darstellung der Personen geschickt und stellenweise recht wirksam, z. B. Tafel 38. Das Buch hat schwarze Zeichnung auf weißem Papier; in der Schule kommt die weiße Zeichnung auf schwarzen Grund; dann muß Tafel 45 „das Herz vor und nach der Taufe anders wiedergegeben werden. Schneid bringt seine Veranschaulichungen weiß oder farbig auf schwarzem Grunde. Sein Tafelwerk ist reichhaltiger als das von Straub entworfene. Es beschränkt sich nicht auf biblische und liturgische Themen, wenngleich diese prävalieren, sondern gibt auch zu manchen Katechismustoffen eine ansprechende Zeichnung. Weil nicht nur an die Grundschule gedacht ist, weist die Ausführung neben primitiver Einfachheit auch sorgfältigere Ausführungen auf. Karikaturen sind durchaus vermieden. Nicht jeder Katechet wird alles verwenden. Der geschickte Zeichner könnte leicht des Guten zuviel tun. Aber auch der weniger geübte wird aus diesen Vorlagen Anregung und Mut schöpfen, zur Veranschaulichung in der Schule mehr Kreide zu verbrauchen als bisher.

Wolff, Therese, Des Kindes Opferfeier. Im Anschluß an Schott-Bihlmeyers Meßbücher bearbeitet. Mit vielen zum Teil farbigen Bildern. Herder, Freiburg i. Br. o. J. 104 S.

In 16 ganzseitigen farbigen Bildern wird hier den Kleinen der Gang der heiligen Messe vorgeführt und mit ganz einfachen Erläuterungen und Gebetchen versehen, so daß auch die Schwachbegabten der Hilfsschule damit zurechtkommen. Ein Gang durch das Kirchenjahr, Kreuzweg, Beicht- und Kommunionandacht sind beigelegt. Gebete in so kurzen Sätzchen haben immer etwas Nüchternes, Mattes; darum ist es gut, daß einige Liedstrophen den Schwung hineinbringen, der auch der Andacht unserer Hilfsschulkinder nicht fehlen darf.

Monahan, Maud, Die Geschichte des hl. Aloisius. Den Kindern erzählt. Ins Deutsche übertragen von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. Illustriert von Robin. Herder, Freiburg i. Br. 1928. 42 S. 2,20 M., in Halbleinw. 2,80 M., in Leinw. 3,20 M.

Dies., Die Geschichte des hl. Stanislaus. Den Kindern erzählt. Ins Deutsche übertragen von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. Illustriert von Robin. Herder, Freiburg i. Br. 1928. 60 S. 2,50 M., in Halbleinw. 3 M., in Leinw. 3,50 M.

Schmidt-Pauli, Elisabeth v., Die Geschichte der hl. Elisabeth. Den Kindern erzählt. Illustrationen von Anneliese Freifrau v. Lewinski-Dungern. Herder, Freiburg i. Br. 1929. 62 S. In Halbleinw. 3 M., in Leinw. 3,50 M.

Die Erzählungen verweilen hauptsächlich bei dem Jugendleben, vermeiden moralisierende Anekdoten und Reflexionen und werden spannend vorgetragen. Die Ausstattung ist besonders zu loben.

F. J. Peters.

Volkskultur und Seelsorge.

Rost, Dr. Hans, Die Kulturkraft des Katholizismus. 4., völlig umgearbeitete Aufl. („Katholische Lebenswerte“ Bd. 2.) 480 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1930. Geb. 7,60 M.

Ders., Der Protestantismus und die Kultur. 124 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1930. Kart. 2,50 M.

Um eine fach- und sachkundige Verarbeitung des Zahlenmaterials der Konfessions-, Berufs- und Moralstatistik, das so oft zuungunsten des Katholizismus und des katholischen Volksteils ausgedeutet worden ist, hat sich in zahlreichen größeren und kleineren Arbeiten Dr. Hans Rost außerordentlich verdient gemacht. Man darf es daher wohl auch als ein Symptom einer langsam sich durchsetzenden besseren Einsicht begrüßen, wenn seine zusammenfassende Darstellung der kulturellen Bedeutung des Katholizismus nun bereits zum vierten Male aufgelegt werden konnte: um ein neues Kapitel „Katholizismus und Volkskultur“ bereichert, in allen anderen Abschnitten nachgeprüft, ergänzt und mit neuen, sonst kaum zugänglichen Tabellen versehen. Die Neubearbeitung wird nicht nur dem Kultur- und Wirtschaftspolitiker hochwillkommen sein, sondern in den Übersichten über den Stand des kirchlichen Lebens im deutschen Katholizismus, über die Selbstmordhäufigkeit, den Geburtenrückgang, die unehelichen Geburten und Ehescheidungen, die sexuelle Frage und die Kriminalität innerhalb des katholischen Volksteils auch dem praktischen Seelsorger wertvolle Dienste leisten. Das bleibt auch dann in vollem Umfange bestehen, wenn man in Einzelheiten einmal etwas mehr Schatten zu sehen geneigt ist, als die Darstellung des Verf. erkennen läßt. Auch scheinen mir die sehr häufig verwerteten Urteile und Äußerungen von Nichtkatholiken und Protestanten in ihrer Bedeutung und Beweiskraft durchgängig etwas überschätzt. Wer die protestantische Literatur verfolgt, weiß, daß man sich hier oft mit überraschender Offenheit und überscharfer Pointierung über Mängel im kirchlichen Leben auszusprechen liebt.

Desselben Verf. Studie „Der Protestantismus und die Kultur“ prüft, nach einem geschichtlichen Rückblick auf die katholische Kultur der Vergangenheit vor und nach dem Einbruch des Protestantismus und nach wohlbegründeten grundsätzlichen Anmerkungen über die ihr gegenüber so lange beliebte systematische Unterbewertung, die Ansprüche des Protestantismus auf die Entwicklung des modernen Toleranzgedankens, auf den Aufschwung der neueren Philosophie, Kunst und Literatur und des heutigen Wirtschaftslebens. In wissenschaftlich kaum mehr anzufechtender Weise hat diese s. Z. schon Ernst Troeltsch in seinen „Soziallehren“ und in den berühmt gewordenen Aufsätzen „Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur“ und „Luther, der Protestantismus und die moderne Welt“ (Ges. Schriften Bd. I u. IV) auf das rechte Maß zurückgeführt; der Verf. kann dazu noch manche neuere Zugeständnisse protestantischer Forscher beibringen. Die vielerörterte Frage des Verhältnisses von Protestantismus bzw. Calvinismus und Kapitalismus, die der letzte Abschnitt (94 ff.) streift, hat m. E. durch Scheler, G. Wünsch und neuerdings auch J. B. Kraus ein etwas anderes Gesicht bekommen und scheint sich einer endgültigen Klärung zu nähern.

Neher, Dr. A., Konfession und soziale Schichtung im westlichen Deutschland. Teil II. Rheinische Großstädte. 2. Aufl. 32 S. Emmanuel, Rottweil (Württemberg).

Die kleine, technisch etwas unbeholfene, aber nicht bedeutungslose Untersuchung verfolgt die Ergebnisse der beiden Berufszählungen von 1895 und 1907, die zum ersten Male auch das Religionsbekenntnis mit einbezogen, bis in die zur Hälfte und darüber katholischen westlichen Großstädte Köln, Düsseldorf und Essen (Ruhr) hinein. Ein in Aussicht gestellter 3. Teil soll sich auf Aachen, Barmen-Elberfeld, Krefeld, Duisburg, Bochum, Dortmund und Gelsenkirchen erstrecken. Mit diesen beiden weit zurückliegenden Zählungen muß sich die Konfes-

sionsstatistik auf diesem Gebiete leider vorderhand behelfen, da die entsprechenden Feststellungen der Berufs- und Betriebszählung von 1925 aus Mangel an Mitteln bis auf weiteres unverarbeitet und unveröffentlicht in den Archiven des Statistischen Reichsamtes ruhen. Verf. kommt zu dem Schlusse, daß die fortschreitende Aushöhlung des deutschen Wirtschaftslebens zwischen 1895 und 1907 sich für den katholischen Volksteil weit verhängnisvoller ausgewirkt habe als für die anderen Konfessionsgruppen, d. h. daß in diesem Zeitraum die deutschen Katholiken in Landwirtschaft, Bergbau, Handwerk und Industrie verhältnismäßig viel stärker der Proletarisierung zum Opfer gefallen sind. Er vermutet, daß dieser Prozeß nach 1907, vielleicht in noch beschleunigterem Zeitmaß, seinen Fortgang genommen habe (S. 21 f.). Ich selbst bin auf anderen Wegen durchaus zu derselben Feststellung gelangt, und darf dafür wohl auf eine demnächst erscheinende Studie über „Die soziale Struktur des katholischen Volksteils im kapitalistischen Zeitalter“ verweisen.

Algermissen, Dr. Konrad, Sozialistische und christliche Kinderfreundebewegung. 222 S. Verlag Joseph Giesel, Hannover 1 S. 2,50 M.

Fischer, P. Zyrill, O. F. M., Die sozialistischen Kinderfreunde in Deutschland. 2. Aufl. 208 S. Butzon & Bercker, Kvelaer.

Ders., Die proletarischen Freidenker. („Neues Reich“-Bücherei Nr. 8.) 142 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, Wien, München. Kart. 2 M.

Weit über den Kreis der Leser dieser Zeitschrift hinaus, in der A. 1930 (S. 32 ff. u. 127 ff.) seine beiden ersten vielbeachteten Aufsätze über die sozialistische Kinderfreundebewegung veröffentlichte, wird man es begrüßen, daß er nunmehr seine Studien und Erfahrungen in dieser an den Lebensnerv der Seelsorge rührenden Frage in ihrem ganzen Umfange vorlegt. Einer eingehenden Darstellung der Entwicklung und Bedeutung dieser Bewegung, ihrer Erziehungsziele und Erziehungsmethoden sowie ihrer kommunistischen Abzweigung werden die Aufgaben gegenübergestellt, die daraus der katholischen Kinder- und Jugendseelsorge erwachsen, und in einem besonders instruktiven umfangreichen Schlußkapitel Musterbeispiele katholischer Kinder- und Kinderfreundearbeit aus zahlreichen Großstädten und Industriebezirken des Westens, Südens und Ostens dargeboten.

Auf zwei seiner wichtigsten Arbeitsgebiete begegnet sich Dr. A. mit dem Franziskaner P. Zyrill Fischer, aus dessen fleißiger Feder neben einer Auseinandersetzung mit den sozialistischen Kinderfreunden eine aus Aufsätzen im „Neuen Reich“ hervorgegangene Darstellung des proletarischen Freidenkertums vorliegt (vgl. auch dazu den Aufsatz von Dr. Algermissen in dieser Zeitschrift 1929, S. 44 ff.). Gerne wird man von beiden Kennern sich unterrichten lassen, die insofern sich glücklich ergänzen, als das „Quid faciendum?“, der positiv-aufbauende Teil, der bei F. etwas zurücktritt, von A. um so eingehender berücksichtigt wird.

Schneider, Dr. Elisabeth, Handbuch der weiblichen Jugendpflege. Grundsätzliches und Praktisches. 164 S. Herder, Freiburg i. Br. Kart. 3,50 M.

Der Schwerpunkt dieses handlichen Büchleins liegt in den beiden umfangreichen, der praktischen Arbeit gewidmeten Abschnitten IV „Praktische Jugendpflege“ und V „Aufbau der Vereinsarbeit“, aus deren feinsinnigen und klugen Ratschlägen die langjährige Erfahrung der heutigen Vorsitzenden des Süddeutschen weiblichen Jugendverbandes spricht. Aber auch die einführenden theoretischen Kapitel „Jugendpsychologie“ und „Umwelteinflüsse“ stehen durchaus auf der Höhe und verraten eine gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur.

Keller, Prof. Dr. Franz, Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1930. 259 S. Verlag des Instituts für Caritaswissenschaft, Freiburg i. Br. Kart. 5 M.

Dieses Jahrbuch, das der verdiente Begründer und Leiter des Freiburger Instituts für Caritaswissenschaft seit 1927 herausgibt, wächst sich nach Umfang und Inhalt immer mehr zu einem

außerordentlich wertvollen Führer durch Theorie und Praxis der Caritasarbeit aus. Von den grundlegenden Beiträgen des 1. Teils seien u. a. genannt „Karitas und Wirtschaft“ (Prof. H. Weber, Münster), „Leistungen und Grenzen der Kriminalbiologie“ (Obermedizinalrat Viernstein), „Der Kampf um die karitative Anstaltserziehung (Privatdoz. Jos. Beeking, Freiburg); von den Übersichten über die karitativen Arbeitsgebiete der Jahresbericht von Prälat Kreutz, sowie die Berichte über Kinderfreundebewegung, Arbeiterwohlfahrt und Psychologie der Wandererfürsorge. Fast 50 Seiten in Kleindruck füllt die von Dr. Jos. Mayer, jetzt als Professor nach Paderborn berufen, mit musterhafter Sorgfalt und Übersichtlichkeit zusammen gestellte Bibliographie — eine Fundgrube für alle künftigen karitaswissenschaftlichen Arbeiten.

Schiffers, Dr. Heinr., Johannes Höver, Stifter der Genossenschaft der Armen Brüder vom hl. Franziskus. 296 S., 16 Tafeln. Herder, Freiburg i. Br. 1930. Geb. 6,50 M.

Nachdem Klara Fey, Franziska Schervier und Pauline von Mallinckrodt, die Ordensstifterinnen des Aachener Karitaskreises, ihre Biographen gefunden, hat H. Sch. nunmehr auch das Leben und Wirken des von Franziska Schervier angeregten Stifters der heute in Deutschland, Holland, Belgien und Amerika verbreiteten Genossenschaft der Franziskanerbrüder von Bleyerheide (bis 1877 Aachen) zu einem Bilde gestaltet, das man nicht ohne innere Anteilnahme auf sich wirken läßt. Johannes Höver ist aus dem Lehrstande hervorgegangen, dessen große Verdienste um die Anfänge der katholisch-sozialen Bewegung im verflossenen Jahrhundert — vgl. Lehrer Breuer in Elberfeld u. a. — bisher allzu bescheiden im Schatten geblieben sind. Karitagschichtlich wird diese unter Benutzung alles erreichbaren handschriftlichen Materials gearbeitete und mit interessanten Abbildungen geschmückte Biographie, der Weihbischof Dr. Herm. Joseph Sträter ein Geleitwort mit auf den Weg gab, ihren dauernden Wert behalten. S.

Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Eugenik. V. Band, Heft 1—6. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin SW 68. Jedes Heft 2 M.

Der Abschluß des 5. Bandes dieser gediegenen, von den Mitarbeitern des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, Erblehre und Eugenik (Prof. Eugen Fischer, Herm. Muckermann, Otmar von Verschuer) in Berlin-Dahlem herausgegebenen Zeitschrift, bietet willkommenen Anlaß zu einem empfehlenden Hinweis. Jedes Heft ist in sich geschlossen, indem es seine Beiträge um einen einheitlichen Grundgedanken gruppiert oder sich auf eine größere wissenschaftliche Arbeit beschränkt. Im vorliegenden Bande sind behandelt: „Wesen der Eugenik und Aufgaben der Gegenwart“ (Dr. Muckermann), „Psychiatrische Indikation zur Sterilisierung“ (Prof. Rüdin), „Bevölkerungsfrage und Steuerreform“ (Dr. Burgdörfer) und „Erb-schädigung beim Menschen“ (Prof. Fischer). S.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Linhardt, Robert, Von Menschen und Dingen der Zeit. 1.—6. Tausend. VIII u. 198 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. Kart. 3 M., geb. 4 M.

Der Verf. redet in packender, gedankenvoller Form über das Zeitlose im Menschen, über die Menschentypen unserer Zeit, über verheißungsvolle Lichter und beängstigende Schäden der Zeit. Der Standpunkt hält sich über Tagesmeinung und Politik, orientiert sich hauptsächlich an philosophischen Grundideen und beleuchtet von dort aus die dem praktischen Leben entnommenen Fragen. Etwas zu kurz kommt die religiöse und theologische Beleuchtung. Der

Stil des Buches ist sehr flüssig und ansprechend, der Inhalt reich an Gedanken. Für gebildete Leser ist das Buch fruchtbar und anregend.

Ders., Das Leben ruft. 1.—6. Tausend. VIII u. 220 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. Kart. 3 M., geb. 4 M.

Den Inhalt dieses Buches charakterisieren gut die fünf Hauptkapitelüberschriften: „Aus dem Kindheitsland“, „Beseelung der Arbeit“, „Erlösung des Leids“, „Funde der Freude“, „Christenfreuden“. In gewandter Darstellung will der Verf. eine praktische Apologie des Glaubens aus dem Leben bieten und zeigen, daß der christliche Glaube ewig wahr und zugleich modern bleibt. Auch an Nichtgläubige und Zweifelnde, und an diese besonders, ist dabei gedacht. Das Buch enthält viele treffende Beobachtungen und geistvolle Gedanken.

Menke, Joseph, Ohne Waffe. Das Kriegserlebnis eines Priesters. 2. Aufl. 302 S. Schöningh, Paderborn 1930. Kart. 4 M., geb. 4,80 M.

Das Buch schildert in fesselnder, oft dramatischer Sprache die Erlebnisse eines deutschen Feldgeistlichen während des Weltkriegs. Im Mittelpunkt der Ereignisse stehen vor allem die rheinischen Landwehrregimenter 25 und 65. Was dieser Priester vorn an der Front, mitten unter den kämpfenden, blutenden und sterbenden Kriegern erlebt hat, liest sich fast wie ein schauriger Roman, besonders was er schreibt über die grauenhaften Kämpfe vor Verdun. Worauf es dem Verf. in erster Linie ankommt, ist die Herausstellung der religiösen Erlebnisse, die sich unter seinen Augen abspielten und deren Schilderung Zeugnis ablegt von der Kraft der Religion und tröstlich sein wird für so viele, die einen der Ihrigen auf dem Felde der Ehre verloren haben.

Pastoraltheologie.

Ruland, Dr. Ludwig, Geh. Regierungsrat, o. ö. Prof. der Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Würzburg, Handbuch der praktischen Seelsorge. I. Band: Grenzfragen der Naturwissenschaft und Theologie (Pastoralmedizin). Verlag Max Hueber, München 1930. 380 S. Broschiert 11,80 M.; geb. 14,30 M.

Das auf etwa sechs Bände berechnete Handbuch der praktischen Seelsorge will weit über den Stoffkreis hinausgehen, der bisher schulmäßig von der Moral- und Pastoraltheologie dargeboten wurde und bietet außer den Studierenden neben den Vorlesungen vor allem auch dem im Leben stehenden Seelsorger seine Dienste an. Der erste Band ist für diese Absicht programatisch. Er behandelt in weiter Fassung des Begriffes „Grenzfragen der Naturwissenschaft und Theologie“ und führt zur näheren Kennzeichnung den Untertitel „Pastoralmedizin“. Zwei Leitgedanken gehen durch das Buch. Einmal ist eine Fülle naturwissenschaftlicher und medizinischer Kenntnisse mit großem Geschick ausgewählt, die den Seelsorger befähigt, seiner Aufgabe als Hausvater von Anstalten, als Jugendführer und selbst als Kirchenvorstand (z. B. bei der Anlage von Kirchenheizungen, Beleuchtungen und dergleichen) zu genügen. Das Schwergewicht ist freilich auf die zweite Aufgabe gelegt, die Ergebnisse der Medizin herauszustellen, deren Kenntnis notwendige Voraussetzung zum Verständnis und zur Lösung bestimmter moraltheologischer Fragen ist, welche auf dem Grenzgebiet der kirchlichen Moral und der medizinischen Wissenschaft liegen.

Das Buch zerfällt in fünf Abschnitte. Im 1. Kapitel: „Die Anfänge des menschlichen Lebens“ werden vor allem die Fragen der Zeugung, der Vererbung, Empfängnisverhütung, Schwangerschaft, des Geschlechtsverkehrs kurz vor und nach der Geburt (schonende Liebe!) und die Ersterziehung des Kindes behandelt. Was über die Innervation der Sexualorgane und die Bedeutung der quergestreiften Muskulatur hierbei zum ersten Male in einer Pastoralmedi-

zin ausgeführt wird, ist sehr wichtig, um beim 6. Gebot wirkliche von vermeintlichen Sünden zu unterscheiden. Freimütig wird die Frage der Kraniotomie bei gleichzeitiger Lebensgefährdung für Mutter und Kind in einer Weise erörtert, die dem kirchlichen Standpunkt in der berühmten Entscheidung „tuto doceri non posse“ ebenso gerecht wird, wie dem in dieser Lage gegebenen ärztlichen Gewissenskonflikt. Hingewiesen sei noch auf die kritische Stellungnahme zur medizinischen Seite der Sterilisation, deren theologische Erörterung gerade heute besonders Interesse findet — „Die Grundlagen und Voraussetzungen des gesunden Lebens“ (2. Kapitel) enthalten sehr viel Anregendes. Hervorzuheben ist das besonnene Urteil gegenüber dem Vegetarianismus in der Ernährungsfrage sowie die Erörterung der biologischen Maßstäbe für die Beurteilung, ob das Fasten im Einzelfalle geboten oder aber gesundheits-schädlich ist. — Die biologische wie sittliche Bewertung der „euphorischen Genußmittel“, der das 3. Kapitel gewidmet ist, verdient besonders Aufmerksamkeit. — Gerne wird der Geistliche das 4. Kapitel: „Das Leben in gesunden und kranken Tagen“ durcharbeiten, das den Selbstschutz des Geistlichen gegen Infektion behandelt und Ratschläge erteilt, die er, ohne der Kurpfuscherei zu verfallen, oft zu geben in die Lage kommen wird. — Mit den „Moralpsychologischen Grenzfragen“ (5. Kapitel) schließt der erste Band. Auf wenig Seiten ist hier Wesentliches in scharfer Begriffserklärung und greifbarer Anschaulichkeit gesagt. Die vielgestaltigen Krankheitsbilder der Nervosität und Hysterie — es ist richtig, beide Formen scharf zu trennen — werden aus einheitlichen Gesichtspunkten verständlich gemacht, so daß der Seelenarzt leicht den rechten Weg zur Führung findet. Beachtlich ist Rulands Stellung zur Psychoanalyse Freuds. Auch er trennt das praktische Heilverfahren von den theoretischen und weltanschaulichen Erweiterungen, lehnt natürlich den Pansexualismus ab und zeigt auch die Fehlerquellen suggestiver Art auf, die bei Handhabung des Verfahrens leicht unterlaufen. Dabei wird er aber den echten psychologischen Errungenschaften dieser umstrittenen Richtung voll gerecht. — Ein ausführliches Sachregister erleichtert die Benutzung des stoffreichen Buches, das als Nachschlagewerk oft in die Hand genommen werden wird.

Da der erste Band wegen seiner volkshygienischen Ausführungen über den Kreis der Theologen hinaus weite Verbreitung verdient, wäre es wünschenswert, in der späteren Auflage die Knaussche Theorie (S. 27—29), wonach bei den meisten Frauen in den ersten zehn Tagen des Menstruationszyklus und nach dem achtzehnten Tage eine Befruchtung vollkommen ausgeschlossen sein soll, an anderer Stelle des Handbuches, etwa bei der in Aussicht gestellten moraltheologischen Würdigung der fakultativen Sterilität, zu behandeln. Dort kann die Frage grundsätzlicher erörtert werden, auch würde die tatsächlich bestehende Gefahr vermieden, daß Laien zu medizinisch voreiligen Maßnahmen in der Regelung des ehelichen Verkehrs greifen. Denn nach den Erfahrungen des Capellmannschen Systems wird man einem die reservierte Haltung skeptischen Zuwartens nicht verübeln können. Auch ist die theologische Frage hier grundsätzlich schwieriger gelagert als dort. Die Auffassung, daß der Sexualtrieb des Weibes keineswegs geringer sei, als der des Mannes (S. 24), ist in dieser Formulierung zum mindesten mißverständlich und dürfte der wahrscheinlichen Strukturverschiedenheit des psychischen Liebeserlebnisses nicht gerecht werden. Eine Erläuterung, etwa an Hand der Boppschen Unterscheidung, wonach der Seelentrieb beim Weibe stärker wie beim Manne sei, während hier der Sexualtrieb vorherrsche, scheint zur Vermeidung von Mißverständnissen angezeigt. — S. 36 scheint ein Schreibfehler unterlaufen zu sein. Denn der Begriff „dominante“ Krankheitsveranlagung wird nicht in dem Seite 34 festgelegten Sinne verwandt. Das angezogene Beispiel wird richtig, wenn nicht die Kindergeneration, sondern die der Enkel gemeint ist. — Bei der Behandlung des Bettnässens der Kinder (S. 58) vermisste ich den pädagogisch so wertvollen Hinweis auf die psychogenetische Entstehungsursache, wie sie Adler herausgestellt hat.

Theodor Müncker.

Lexika und Handbücher.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons.

In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konr. Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bde. Herder & Co., Freiburg i. Br.

II. Band: Bartholomäus bis Colonna. Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbildungen. 1024 Sp. 26 M., in Leinwand 30 M., in Halbfranz 34 M.

Vor Ablauf eines Jahres ist dem ersten Bande des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche“, das in die Nachfolge des „Kirchenlexikons“ von Wetzer-Welte-Kaulen und des „Kirchlichen Handlexikons“ von M. Buchberger einzutreten berufen ist, der zweite gefolgt. Wiederum erfreut das Auge die mustergültig-übersichtliche Anlage, eine Meisterleistung dieses unternehmungsfreudigen Verlages, und bei der Durchsicht des Inhaltes ermißt man die Unsumme von Fleiß und Arbeit, die hier aufgestapelt liegt, und an der Fachleiter, Mitarbeiter und Schriftleitung gleichermaßen beteiligt sind. Wohl muß ich auch diesem Bande gegenüber bei meiner früher (Jahrg. 1930, 189 f.) geäußerten Ansicht bleiben, daß ich den einer übergroßen Anzahl selbständiger Stichwörter gewidmeten Raum lieber dem einen oder anderen der großen und grundlegenden Artikel zugewiesen sähe. (Auch in der Ankündigung des neuen „Großen Herder“ wird eine Vermehrung der Stichwörter von 95 000 auf 170 000 in Aussicht gestellt!) Aber ich gestehe gerne, daß der vorliegende Band — wenn auch vielleicht nur zufällig — das Gleichgewicht besser wahrt, und daß vor allem die musterhafte Gestaltung und Durcharbeitung sehr vieler wichtiger Beiträge, die auf engstem Raume, durch die vorzügliche Abkürzungstechnik unterstützt, außerordentlich viel bieten, manche Bedenken zerstreut. Von diesen größeren theologischen Artikeln nenne ich hier, ohne irgendwie vollständig sein zu wollen: Baseler Konzil, Beicht, Benediktiner, Bergpredigt, Bibel, Bibelhandschriften, Bibelübersetzungen nebst allen anderen um dieses Stichwort gruppierten Materien; ferner Bischof, Buddhismus, Buße und Bußdisziplin, Byzantinische Kunst und Literatur, Calvin (wobei eine präzise Darstellung des Problems Calvinismus-Kapitalismus wohl dem Raummangel zum Opfer fiel), China, Christentum, Codex Juris Canonici. Aus meinem engeren Fachgebiet erschienen mir u. a. ausgezeichnet: Bodenreform, Bolschewismus, Börse, Caritas, Christlich-soziale Bewegung. Aber auch in vielen der kleineren Beiträge steckt ein gerütteltes Maß jener entsagungsvollen, an die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit appellierenden Kleinarbeit, die ein Lexikon seinen Mitarbeitern auferlegt. Sechs große, vorzüglich gelungene Tafeln (Bibelhandschriften, Byzantinische Kunst, Christusbilder), zahlreiche Kartenskizzen und Textabbildungen zieren den Band, der, bei aller Gewichtigkeit schlank und elegant, sich in seinem handlichen Format mit Glück mehr den Bänden der protestantischen „Realenzyklopädie“ als den wohl etwas dickleibig geratenen Folianten des Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ anschließt.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, vollständig in 5 Bdn. Bd. IV Micha bis Ryswicker Klausel. 2184 Spalten und 2 Tafeln. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930. Geb. in Halbfranz 48 M.

Der 4. Band dieses theologischen Handwörterbuches, der soeben in 2. Auflage zum Abschluß gelangte, erschien erstmals im J. 1913, also vor noch nicht 20 Jahren. Was in diesem verhältnismäßig kurzen Zeitraum Neues in den Bereich der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung einbezogen wurde, was die Fortschritte der Philosophie an neuen Problemen an sie herantrugen, was im religiösen und kirchlichen Leben an neuen Aufgaben erstand, und was endlich an sozialen und politischen Geschehnissen auch die christlichen Kirchen zur Stellungnahme und Mitarbeit aufrief, tritt in ganz charakteristischer Weise zutage, wenn man

heute einmal beide Ausgaben nebeneinanderlegt. Und es ist gewiß kein schlechtes Zeichen für die enge Föhlung, die gerade dieses Lexikon mit der Zeit und der Gegenwart zu halten weiß, wenn es so empfindlich auf diese Wandlungen reagiert, und die Herausgeber selbst tiefe Eingriffe nicht scheuten, unbedenklich umgestalteten, Überholtes ausschieden, entbehrlich Gewordenes kürzten, um für neue Materien Raum zu schaffen.

Zunächst fällt in die Augen das starke Vordringen der religionswissenschaftlichen Disziplinen (Rphilosophie, Rgeschichte, Rpsychologie, Rsoziologie). So sind allein in diesem Bande neu hinzugekommen Artikel wie Milchstraße, Mond, Münze, Nacht, Nacktheit, Naturdienst, Personifikation und viele andere, die man bislang gewiß vergeblich in einem theologischen Lexikon gesucht hätte. Andere, ältere wieder sind fast auf den doppelten Umfang von früher gebracht (Mystik, Mythos, Mythologie) oder inhaltlich unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt bedeutsam erweitert worden (Monotheismus-Polytheismus, Offenbarung, Optimismus-Pessimismus, Pantheismus). Enge verbunden mit der Religionsgeschichte ist die Missionswissenschaft, die ebenfalls sowohl in den Hauptartikeln mit ihren statistischen Tabellen, wie in ergänzenden kleineren Beiträgen (Neger, Ostasien, Ozeanien) weit ausgiebiger als ehemals zu Worte kommt.

Die Behandlung der philosophischen Stoffe zeigt das doppelte Bestreben, einerseits auch den neueren Richtungen (Neuhegellianismus, Phänomenologie) gerecht zu werden, andererseits die früheren oft ziemlich umfangreichen Artikel in straffere Beziehung zum Zentralbegriff der „Religion“ zu setzen. Auf die modernen Strömungen im Erziehungs- und Schulwesen gehen die neuen Stichwörter Moralunterricht (F. W. Foerster), Pädagogik, Pädagogische Akademie u. a. ein.

Eine ungewöhnlich große Zahl von Ergänzungen machten die sozialen und politischen Umwälzungen der letzten 15 Jahre notwendig; über Milieu, Mittelstand, Monarchie, ökonomische Geschichtsauffassung, Partei, Patriarchalismus, Proletariat ist eben heute auch vom kirchlichen Standpunkte aus Wichtiges zu sagen. An kritische Fragen des (protestantisch-) kirchlichen Lebens rührt die interessante Übersicht „Der Pfarrer in der modernen Literatur“, der Beitrag die Pfarrgehilfin (Theologin) u. ä., während die eingehende Orientierung über „Musik und Gesang im Gottesdienst“ auch auf die katholische Liturgie Bezug nimmt.

Auch in diesem Bande sind wieder einzelne Gegenstände entweder ganz einem katholischen Bearbeiter überlassen worden, oder erfahren eine anziehende Doppelbehandlung von protestantischer und katholischer Seite her. Zu den ersteren zählen: kath. Missionswissenschaft (Schmidlin), kath. Moraltheologie (Steinbüchel) und Pastoraltheologie (Schwer), Occam (Grabmann), Orden u. a. (Koeniger), kath. Predigt (Stolz); zu den letzteren „Beurteilung des Protestantismus vom Standpunkte des Katholizismus“ (Przywara). Auch der sehr gute, von Hermelink bearbeitete Beitrag „Mittelalter“ hat eine willkommene Ergänzung „Kirchlich-mittelalterliche Literatur“ aus katholischer Feder (Cl. Löffler) erhalten.

Die beigegebenen beiden Tafeln schließen sich an den Aufsatz „Moschee“ an und bieten ebenfalls eine neue Auswahl von Ansichten.

Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Herausgegeben von Prof. Dr. Wilhelm Kosch. Reich illustriert, 2 Bände (etwa 15 Lieferungen zu je 160 Spalten). Literarisches Institut von Haas & Grabherr, Augsburg. Subskriptionspreis pro Lieferung 3,60 M.

Dieses neue Nachschlagewerk, gleichfalls aus der frischen Initiative eines katholischen Verlags hervorgegangen, will in einer lexikalischen Sammlung von kurzen Biographien und Bibliographien hervorragender katholischer Kirchenfürsten, Staatsmänner, Gelehrten, Dichter, Künstler, Politiker, Journalisten, Führer in Handel, Gewerbe und Industrie vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart den Anteil darstellen, den der katholische Volksteil an der Entwicklung des geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens der Neuzeit gehabt hat. Das

Unternehmen ist überaus verdienstlich, denn die bändereiche „Allgemeine Deutsche Biographie“ (begonnen 1875) ist, wiewohl wissenschaftlich nach wie vor unentbehrlich, nur wenigen zur Hand, dazu mit dem Ende des verflossenen Jahrhunderts abgeschlossen, und in der Auswahl auf eine weiter zurückliegende Vergangenheit unter Ausschluß der Gegenwart beschränkt. Aber es ist nicht leicht. Es gilt, auch manchen unverdienterweise vergessenen Namen wieder ans Licht zu bringen und das biographische wie bibliographische Material möglichst vollständig und exakt zur Stelle zu schaffen; ferner aus der bereits dahingegangenen letzten Generation und den noch Lebenden sine ira et studio eine Auswahl zu treffen, die wenigstens einigermaßen auf Zustimmung rechnen darf — und man weiß, was das heute heißen will! Glücklicherweise liegt die Leitung in den Händen eines Gelehrten, der sich schon mehrfach als ausgezeichneten Kenner gerade des neueren Katholizismus und seiner Geschichte erwiesen hat, und die vorliegenden beiden Lieferungen zeigen, daß ihn der Verlag dabei erfolgreich unterstützt. Die Anordnung ist übersichtlich, das Abbildungsmaterial (Porträts, Handschriften, Kunstwerke) ausgezeichnet.

Handbuch der Musikwissenschaft. Mit zahlreichen Musikgelehrten herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken in Köln. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen, z. T. farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je 2,30 M. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam.

Drei stattliche Bände dieses monumentalen Prachtwerkes, das jedoch auch inhaltlich auf wissenschaftlicher Höhe steht und fast den ganzen Stab deutscher Musikgelehrten zu seinen Mitarbeitern zählt, liegen jetzt abgeschlossen vor: die „Musik des Barocks“, die „Musik des Rokoko und der Klassik“ und die „Moderne Musik seit der Romantik“. Mit 8 Lieferungen nähert sich weiter der Vollendung die „Musik des 19. Jahrhunderts bis zur Moderne“ (E. Bücken). Inzwischen sind weitere kleinere Abteilungen in Angriff genommen worden, die eigentlich erst erkennen lassen, wie umfassend der Plan des Ganzen gedacht ist. Eine von W. Heinitz, Hamburg, bearbeitete „Instrumentenkunde“ ist bis zur 5. Lieferung gediehen, mit je einer Lieferung liegen vor C. Sachs, Berlin, „Musik der Antike“, P. Panoff, Berlin, „Altslawische Volks- und Kirchenmusik“, R. Lachmann, Berlin, „Musik der außereuropäischen Natur- und Kulturvölker“, R. Haas „Ausführungspraxis der Musik“, E. Bücken „Geist und Form im musikalischen Kunstwerk“. Die bildnerische Ausstattung ist auch hier, wie schon mehrfach erwähnt, das weitaus Beste, was auf diesem Gebiete je geboten wurde. S.

Hinweis.

Keine Luxusausgabe für die Kirche ist ein Kreuzweg, vor dem gebetet wird. In jeder Preislage können Sie sich kunstvolle Kreuzwege in jedem Geschmack besorgen durch die

Fa. E. Seelhoff Wwe., Koblenz,

auf deren Zirkular wir heute hinweisen. Nur ein kleiner Auszug der Kreuzwege, die diese Firma bereits geliefert, ist in dem Zirkular vorhanden. Jede Stilart kann in jedem Preis geliefert werden. Holen Sie Spezialofferte sofort ein, damit der Kreuzweg evtl. noch für die Fastenzeit geliefert wird.

Die Entstehung der Sakramentsprozessionen.

Von Peter Browe, Wolhusen (Schweiz).

Während des ganzen Mittelalters waren feierliche Umgänge in der Kirche und auf den Straßen sehr häufig und sehr beliebt. Man kann kaum eine Chronik lesen, in der nicht bei außergewöhnlichen Ereignissen, bei großer Not, oder großer Freude, von ihnen die Rede ist; man wird kaum ein Meßbuch oder Rituale finden, in dem sie nicht für die Sonn- und Festtage geregelt werden. Immer hat man dabei das Kreuz und Reliquien oder Bilder von Heiligen mitgeführt, aber theophorische Prozessionen hat man bis zum 14. Jahrhundert, von Versehgängen abgesehen, nicht gekannt. Nur die Liturgie der Passionszeit hat einige Ausnahmen erzeugt, die aber doch nicht im heutigen Sinne eucharistische Prozessionen waren; denn das Sakrament wurde dabei nicht unverhüllt gezeigt und seine Verehrung war nicht ihr ursprünglicher Zweck.

1. Die Prozession am Gründonnerstag.

Am frühesten hat die *missa praesantificationum* des Karfreitags eine Art theophorischer Prozession veranlaßt¹. Am Donnerstag wurde die Eucharistie zurückgelegt und aufbewahrt; anfangs tat man das ohne weitere Zeremonien; ein oder zwei Priester oder Diakone brachten sie ins *sacrarium* und trugen sie ebenso formlos wieder zurück. Sie lag in einem Kelch oder auf einer Patene, die mit einem Korporale oder mit einer anderen Patene bedeckt war; jedenfalls blieb sie immer verhüllt. In den sog. *Gewohnheiten* des Abts Sigibert (11. Jahrh.) heißt es darüber: „Nach der Messe kommen der Diakon und der Sakristan und die Brüder mit Kerzen und dem Weihrauchgefäß und nehmen den Kelch und die Patene, auf der der Leib Christi ist und legen eine andere Patene darüber und wickeln sie in ein reines Linnentuch; dann legen sie sie auf einen Altar oder in eine reine Kiste und lassen dort bis zur Matutin eine Kerze brennen².“ Noch sorgfältiger wurden die Hostien in dem Lyoner Kloster St. Martin verhüllt; man legte sie zwischen 2 Patenen, die man mit 2 silbernen Tellern bedeckte und dann in das Evangelienbuch hineintat und so in Prozession zu dem Orte brachte, den man dafür hergerichtet hatte³.

¹ Vgl. u. a. *Edm. Martène*, *De ant. eccl. ritibus* (Bassani 1788) IV c. 22 n. 12 u. c. 23 n. 22 (zit. Mart AER). *Ant. Spagnolo*, *La settimana santa nella storia; Atti e memorie dell' accademia ... di Verona* 89 (1914) 102.

² *Bruno Albers*, *Consuet. monasticae* (1900/1912) II 93.

³ In his tribus diebus post perceptionem eucharistiae habeat sacrista paratum textum evangeliorum cum scutellis argenteis ad hoc deputatis, et posito corpore Domini inter duas

Wie man aus diesen Beispielen sieht, hatte sich allmählich eine Prozession herausgebildet, indem Meßdiener, Kleriker, Mönche und Laien das SS. zu seinem Aufbewahrungsorte begleiteten und ihm Zeichen der Verehrung erwiesen. Aber das war doch nicht in allen Kirchen der Fall; mancherorts wurde es noch lange nach der früheren Art nur von einem oder zwei Priester hin- und zurückgebracht. Der einflußreiche Liturgiker Wilhelm Duranti gab noch am Ende des 13. Jahrhunderts die einfache Anweisung: „Nachdem man das Kreuz geküßt und angebetet, bringen 2 Priester den Leib des Herrn, der am Tage vorher konsekriert und zurückgelegt worden ist, auf den Altar; sie stellen Joseph und Nikodemus dar, die den Leib des Herrn zum Grabe trugen⁴.“

Auch in Rom war die Übertragung anfangs ganz einfach und ohne liturgisches Zeremoniell⁵; im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts bildete sich aber eine öffentliche Prozession heraus, die der *Ordo Romanus X* um 1200 folgende maßen beschreibt: „Um 6 Uhr kommen am Karfreitag alle in der Lateranbasilika oder in einer anderen Kirche zusammen und beten die 7 Psalmen . . . Dann trägt der jüngste Kardinalpriester das geschmückte Gefäß mit dem Leib des Herrn, der am gestrigen Tage zurückbehalten worden ist. Der Subdiakon eröffnet mit dem päpstlichen Kreuze die Prozession, in der alle barfuß nach S. Croce in Jerusalem gehen . . . Dort angekommen, treten sie ohne Gesang in die Kirche, in deren Mitte sie eine zeitlang beten. Während der Papst dann seine Vorbereitungen trifft, legt der Priester den Leib des Herrn im *sacrarium* ab und trägt ihn dann vor dem Herrn Papst zum Altar⁶.“

Wie in den anderen Kirchen waren auch in Rom die Übertragungszereemonien am Kardonnerstag weniger feierlich als am Karfreitag; erst Mitte des 15. Jahrhunderts erscheinen die beiden Prozessionen gleich ausgestaltet⁷ und ungefähr so, wie sie von Pius V. offiziell festgelegt wurden.

Der Ort, wo man das SS. in der Zwischenzeit aufbewahrte und die Art und Weise, wie man es tat, war in den einzelnen Kirchen verschieden. Wo man es sonst, wie im frühmittelalterlichen Rom⁸, in der Sakristei aufhob, brachte man

patenas et ponantur dictae patenae inter scutellas praedictas et dictae scutellae ponantur inter textum evangeliorum et cum incenso et cereis deportetur cum multo honore; et dum presbyter defert corpus Domini, teneant ministri pannum sericum desuper ipsum et ponatur corpus Domini in locum ad hoc praeparatum et dum defertur, totus conventus flectat genua donec sit repositum; et ponatur cereus ante corpus Domini, qui ardeat quamdiu ibi fuerit, nisi ad „Benedictus“, et tunc extinguatur cum aliis et iterum accendatur. Mart AER IV c. 22.

⁴ *Rationale div. off.* (Venetiis 1631) VI c. 77 n. 25.

⁵ *Ordo Rom.* I n. 35.

⁶ n. 13. Ähnlich *Ordo Rom.* XII n. 28 (geschr. 1192—1198).

⁷ So bei *Aug. Patricius Piccolomini* († 1496) in seinem Zeremonienbuch. Über die Prozession in späterer Zeit vgl. *W. Lockton*, *The treatment of the Romans at the Eucharist after Holy Communion and the time of the ablutions* (Cambridge 1920) 77.

⁸ *Sacramt. s. Gregorii.* *Intrant in sacrarium vel ubi positum fuerit corpus Domini quod pridie remansit.* PL 78, 86.

es auch bei dieser Gelegenheit dahin. Anderswo schloß man es in einen Schrank oder in eine Kiste⁹ oder, wie am Ende des 13. Jahrhunderts in St. Omer¹⁰, in einem Tabernakel oberhalb der piscina ein. In Bursfeld legte man es in die Mauernische (piscina), in der man es auch sonst aufbewahrte¹¹. Erst später hat man dafür ein eigenes „monumentum“¹² oder, wie man in Köln sagte¹³, eine „camera“ hergerichtet und ausgeschmückt.

Während man anfangs das SS. ohne äußere Zeichen der Verehrung ließ, hat man seit dem Ende des 11. Jahrhunderts mancherorts angefangen, ein Licht davor zu brennen. Diese Sitte ist z. B. aus den Klöstern St. Vannes in Verdun¹⁴ und St. Augustin in Canterbury¹⁵ bekannt. Wie meistens im Mittelalter hing es von einer frommen Stiftung ab, ob man diese Verehrung erwies oder nicht. So bekam das katalanische Stift Ager i. J. 1152 eine Rente, um 4 Kerzen vor dem Sakramente anzuzünden¹⁶. An den meisten Orten brannte das Licht Tag und Nacht; im Kollegiatstift St. Omer mußte es während der tenebrae ausgelöscht werden¹⁷.

In spät- und nachmittelalterlicher Zeit entwickelte sich diese Verehrung des Sakraments immer mehr. Die Prozessionen wurden mit viel Feierlichkeit und reichem Zeremoniell abgehalten; mancherorts machte man große Stiftungen, damit Ehren- und Gebetswachen vor dem SS. abgehalten werden konnten, so 1403 in der spanischen Bischofsstadt Vique, wo 12 Priester, als Apostel gekleidet, ständig Psalmen sangen¹⁸. Bei den Dominikanern mußten einige Brüder während der ganzen Zeit Anbetung halten¹⁹. Besonders in reichen Pfarrkirchen

⁹ In dem mittelalterlichen Ordo Romanus, den *J. B. Gatticus* herausgegeben hat, lautet die Rubrik: Progreditur (papa) ad ... armarium sive cophinum, in quo die hesterna fuit calix cum corpore Christi reservatus. Acta sel. caerem. S. Rom. eccl. ex ms. codicibus (Romae 1753) I 34.

¹⁰ *L. Deschamps de Pas*, Les cérém. relig. dans la collégiale de St. Omer au XIII^e s.; Mémoires de la Soc. des Antiquaires de Morinie 20 (1886/87) 144, 164.

¹¹ *Mart* AER III c. 13 n. 47.

¹² Der Ausdruck ist Mt 27, 60 entnommen.

¹³ Kalendarium der Kölner Dom-Kustodie (13. Jahrh.): Item in cena Domini, quando corpus domini defertur in cameram ad servandum in crastinum, Custos ponet statim ante corpus domini in cameram candelam de talento (aus einer Stiftung), que ardebit usque in parasceven, quousque effertur corpus domini. Quellen z. Gesch. der Stadt Köln, her. v. *Leon. Ennen* u. *G. Eckertz*, 2 (1863) 575.

¹⁴ Ant. consuet. (saec., ut aiunt, 10. (?) scriptae). Corpus ... in crastinum servabitur tuto in loco, lumine ante posito. *Mart* AMR App. Andere Beispiele oben A. 3.

¹⁵ Konstitutionen Lanfranks (vor 1084 geschr.); PL 150, 460.

¹⁶ *J. L. Villanueva*, Viage lit. à las iglesias de España (Madrid 1803/52) IX 148; vgl. I 148.

¹⁷ *L. Deschamps de Pas*, a. a. O.

¹⁸ In der Stiftskirche der katalanischen Stadt Ager soll das schon im 12. Jahrh. Sitte gewesen sein (?). *J. L. Villanueva*, a. a. O. VI 98.

¹⁹ Das Generalkapitel von 1615 bestimmte: Confirmamus illam iam in multis capitulis generalibus sancitam ordinationem, ut videlicet in diebus coenae Domini et parasceves ante sepulchrum ubi ss. Christi corpus asservatur, a nostris fratribus cum devotione et religiosa gravitate vigiliae fiant. Monum. Ord. Fr. Praed. hist. 11 (1902) 244.

wurde bei dieser Gelegenheit viel Gepränge und Luxus entfaltet; in bewußtem Gegensatz dazu richteten die Kartäuser diese „monumenta“ sehr einfach her²⁰.

Während des eigentlichen Mittelalters wurde die Hostie in einem Kelche oder in einer Pyxis aufbewahrt; erst am Ende des 14. Jahrhunderts fing man vereinzelt an, sie offen zur Verehrung auszustellen. So erhielt das süddeutsche Nonnenkloster Hofen i. J. 1392 eine „monstrancie. da das sacrament ynne stet“²¹. Weitere Ausbreitung hat diese Aussetzung aber erst im 16. und 17. Jahrhundert gefunden, wo sie in beinahe allen Ländern zahlreiche Gläubige in die Kirche führte, die dem eucharistischen Heiland ihre Verehrung bezeigen wollten. Sie galt grundsätzlich als ein Vorrecht der Pfarrkirchen, und mehrere Synoden, wie 1699 die Provinzialsynode von Neapel²², verboten den Ordensleuten und Bruderschaften ausdrücklich, sie anzufangen oder weiterzuführen.

Rom hatte diese öffentliche Aussetzung so wenig gebilligt wie die andere am Karfreitag. Das SS. sollte zwar nach dem Missale Romanum feierlich in eine Kapelle oder auf einen Nebenalтарь getragen und dort mit Lichtern und anderem Schmuck umgeben, aber in einem Kelche eingeschlossen aufbewahrt werden. Doch diese Vorschrift wurde in vielen Ländern nicht beachtet und auch das Dekret der Ritenkongregation vom 14. Februar 1705, das die öffentliche Aussetzung untersagte²³, führte nicht zum Ziele. Dem Verbot der Sakramentskongregation vom 26. März 1929²⁴ wird es aber wohl gelingen, diese volkstümliche Andacht endgültig zu unterdrücken.

2. Die Prozession am Karfreitag und Ostersonntag.

Die Karfreitagsliturgie hat noch zu einer anderen Übertragung des SS. Veranlassung gegeben. Nachdem das „Ecce lignum crucis“ und die Improperien verklungen waren, nachdem Klerus und Volk das Kreuz angebetet hatten, wollte man auch die Grablegung des Gekreuzigten im Ritus feiern. Seit dem 10. Jahrhundert hat man ein Grab hergerichtet und den Herrn beerdigt und ihn am Ostermorgen wieder jubelnd auferstehen lassen²⁵.

²⁰ Mart AMR III c. 49 n. 6.

²¹ Monum. Zollerana. U. B. z. Gesch. des Hauses Hohenzollern 5 (1859) 301.

²² III c. 4 Regularibus autem et Confratribus vetitum sit in suis oratoriis aut congregationibus condere sepulchra feria V. in coena Domini et ss. ibi eucharistiam adorandam reponere. *Collectio Lacensis* 1 (1870) 185.

²³ Will. Ap. Maier, Die liturg. Behandlung des Allerheiligsten außer d. Opfer der hl. Messe (Regensburg 1860) 58.

²⁴ Acta apostol. sedis 21 (1929) 636.

²⁵ Vgl. u. a. Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 7 (1860) 63. Du Cange, Glossarium med. et inf. latinitatis (Niort 1883/87) unter „Sepulchri officium“. H. Thurston, Lent and Holy Week (London 1904). Ant. Spagnolo, a. a. O. (A. 1) 119. Val. Thalhoffer, Handbuch der kath. Liturgie (1912³) I 636. Außerdem die eingehende Monographie von Neil C. Brooks, The sepulchre of Christ in art and liturgy; University of Illinois studies in language and literature VII 2 (Illinois 1921).

Wohl am frühesten finden wir diesen Gebrauch im Leben des heiligen Bischofs Ulrich († 973) erwähnt; da er von dem gleichzeitigen Biographen bereits eine Gewohnheit genannt wird, dürfen wir ihn für Augsburg auf die Mitte oder den Anfang des 10. Jahrhunderts zurückführen. „Nach dem Gottesdienst (am Karfreitag) und nachdem er das Volk mit dem heiligen Leibe Christi gespeist und der Gewohnheit gemäß, was übriggeblieben, begraben hatte, ging er durch die einzelnen Kirchen und sang dabei den Psalter ... Als der heißersehnte, hochheilige Ostertag angebrochen war, ging er nach der Prim in die Ambrosiuskirche, wo er am Karfreitag den Leib des Herrn mit einem Stein bedeckt und begraben hatte, und las da mit wenigen Klerikern die Dreifaltigkeitsmesse. Nachdem sich unterdessen der übrige Klerus bei dieser Kirche versammelt hatte ..., ging er durch das Atrium in die Täuferkirche und sang die Terz; der Leib Christi, das Evangelienbuch, Kerzen und Weihrauch wurden dabei mitgetragen.“ Von da ging man „in schön geordneter Prozession“ zum Dom, wo er die Messe las²⁶.

Eine gleichzeitige Nachricht über diesen Brauch kommt aus England, wo aber nicht die konsekrierte Hostie, sondern ein Kreuz beerdigt wurde, „als ob es der Leib Christi wäre“, wie der heilige Erzbischof Dunstan von Canterbury († 988) sagt, der eine ausführliche Beschreibung dieser Feier gibt²⁷. Die Eucharistie zu begraben ist in der angelsächsischen Kirche wohl erst später eingeführt worden. In einem Rituale von Salisbury, das für den Dubliner Bischof Heinrich (1212—1228) geschrieben wurde, wird nur die Grablegung des Kreuzes erwähnt²⁸, während nach einer Handschrift, die aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts stammt, auch die konsekrierte Hostie beerdigt wurde²⁹. Diese Sitte dürfte also um die Mitte dieses Jahrhunderts entstanden sein.

Um dieselbe Zeit treffen wir sie auch in manchen französischen Kirchen; aus

²⁶ V. Gerhardi presbyt. c. 4. *Sacro Dei ministerio expleto populoque s. Christi corpore saginato et consuetudinario more quod remanserat sepulto, iterum inter aecclesias ambulando, psalterium explevit decantando et vespertina hora sine mensa atque mensalibus in cubiculo suo pane et cervisa se recreare coepit ... Desiderantissimo atque ss. pachali die adveniente, post primam intravit aecclesiam s. Ambrosii, ubi die parasceve corpus Christi superposito lapide collocavit ibique cum paucis clericis missam de s. Trinitate explevit. Expleta autem missa, clerum interim congregatum in scena iuxta eandem aecclesiam sitam solemnibus vestibus indutum antecessit, secum portato corpore Christi et evangelio et cereis et incenso et cum congrua salutatione versuum, a pueris decantata, per atrium perrexerat ad aecclesiam s. Johannis Baptistae ibique tertiam decantavit. Monum. Germ. hist. Script. IV 392.*

²⁷ Regul. concordia, PL 137, 493; 495.

²⁸ Register of St. Osmund, ed. by W. H. Rich. Jones; *Rerum Britann. medii aevi Script.* 78, I (1883) 134.

²⁹ In die Parasceves post repositum corpus dominicum in sepulchro duo cerei dimidia librae ad minus de thesauraria tota die ante sepulchrum ardebunt. In nocte sequenti et exinde usque ad processionem, quae fit in Paschae ante matutinas, unus illorum. Ebda. 10. Über das Grab in englischen Kirchen vgl. *Edm. Bishop, Liturgica historica* (Oxford 1918) 295.

Poitiers und Laon sind ausführliche Beschreibungen erhalten³⁰; in der Kathedrale von Bayeux wurden sowohl das Kreuz als auch die Eucharistie³¹, in der Stiftskirche von St. Omer nur das Kreuz beerdigt³². Aber allgemein verbreitet kann dieser Grabritus nicht gewesen sein; denn der vielerfahrene Liturgiker Wilhelm Durandus († 1296), der italienische und südfranzösische Verhältnisse kannte, spricht in seiner ausführlichen Beschreibung der Karfreitagsliturgie nicht davon.

In Deutschland war er seit dem 10. Jahrhundert bekannt. Eine genaue Schilderung ist in einem Ordo des 10. oder 11. Jahrhunderts, der für deutsche Klöster bestimmt war, enthalten³³. Ob das Kreuz oder das Sakrament oder, wie in Klosterneuburg³⁴, beides ins Grab gelegt wurde, war nach Ort und Zeit verschieden³⁵. In den Cathedral- oder Stiftskirchen von Straßburg³⁶, Konstanz³⁷, Moosburg (Diözese Freising)³⁸, Essen³⁹, Aachen⁴⁰, in den ungarischen Bischofsstädten Raab⁴¹ und Ehrlau⁴² wurde die konsekrierte Hostie beerdigt, dagegen

³⁰ *Mart* AER IV c. 25 n. 27 und *Ant. Bellotte*, *Ritus eccl. Laudun. redivivi* (Parisiis 1662) 215. Eine Osterfeier aus Rouen mit Noten ist abgedruckt PL 147, 139. Vgl. unten A. 101.

³¹ Das im 13. Jahrh. nach 1228 aufgezeichnete Ordinarium sagt: *Nota vero quia, quamdiu Corpus dominicum iacet in sepulchro, ardent continue duo cerei ante illud super tapetum ibidem protentum. Ul. Chevalier*, *Ordinaire et Coutumier de l'égl. cathédrale de Bayeux*; *Bibliothèque liturg.* 8 (Paris 1902) 134.

³² *L. Deschamps de Pas*, a. a. O. (A. 10) 121, 171. ³³ *Br. Albers*, a. a. O. (A. 2) V 39.

³⁴ Das Osterspiel (13. Jahrh.) gibt die Anweisung: „Bevor man in der hl. Osternacht zur Matutin läutet, soll der Obere mit einigen Brüdern andachts- und ehrfurchtsvoll den Leib des Herrn und das Kreuz aus dem Grabe holen. Dabei sollen sie singen: „*Surrexit pastor bonus qui posuit animam suam pro ovibus suis.*“ *H. Pfeiffer*, *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg* 1 (1908).

³⁵ Vgl. *Neil C. Brooks*, a. a. O. 33; 92.

³⁶ In einer Urkunde des Kollegiatstiftes St. Peter von 1311 heißt es: *Prepositus procurat annuatim candelam de 1 libr. cere melioris factam iuxta s. sepulcrum domini . . . poni et arderi et feria VI ante Festum Pasce postquam hostia sacra ibidem reposita fuerit usque ad diem eiusdem festi qua eadem hostia inde tolletur. E. L. Stein*, *Gesch. des Kollegiatstifts Jung-St. Peter zu Straßb.* (Freiburg 1920) 95.

³⁷ Noch in den Ritualien von 1482, 1512, 1570 und 1597. *Alban Dold*, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung v. 1482—1721*; *Liturgiegeschichtl. Quellen* 5/6 (Münster 1923) 136.

³⁸ *V. Grain*, *Sammelblatt des hist. Ver. Freising* 15 (1927) 95.

³⁹ In der Stiftskirche machten die Stiftsdamen in der 2. Hälfte des 14. Jahrh. mit dem in der Pyxis eingeschlossenen Sakrament einen Umgang durch das Kloster. *Tunc aperto sepulchro sc. archa in tentorio posita, in qua munda palla erit strata seu expansa, sacerdos flexis genibus ponat intus sacramentum, reliquias et pleonarium (Evangelienbuch) et replicata palla desuper et thurificatione facta et reverenti inclinatione recludat archam clave assignando clavem thesaurarie ad reservandum postea. Auf das Grab wird ein Teppich und darauf ein silbernes Kreuz gelegt und darüber wieder ein Teppich gebreitet. Fr. Arens*, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* (Paderborn 1908) 57. Vgl. auch S. 157.

⁴⁰ Prozessionale aus der 1. Hälfte des 15. Jahrh. *O. Gatzweiler*, *Die liturg. Handschriften des Aachener Münsterstifts*; *Z. d. Aachener Geschichtsvereins* 46 (1924) 156.

⁴¹ Pontifikale aus der Wende des 11./12. Jahrh.; *Jahrb. f. Lit.-Wiss.* 6 (1926) 57.

⁴² *Ordinarium* von 1509. *Kandra Kabos*, *Ordinarium sec. veram notulam . . . eccl. Agriensis* (Eger 1905) 61, 67.

das Kreuz in Köln⁴³, Kleve⁴⁴, Münster⁴⁵, Goslar⁴⁶, Merseburg⁴⁷ und Lübeck⁴⁸. In Breslau konnte nach dem zwischen 1302 und 1319 geschriebenen Rituale statt des Kreuzes auch das Korporale unter Absingung der 7 Bußpsalmen in eine als Grab hergerichtete Kapelle gebracht werden⁴⁹.

Dieser Ritus der Grablegung des Kreuzes oder des Fronleichnams wurde besonders in Kathedral- und Stiftskirchen, später auch in den meisten Pfarrkirchen eingeführt. Auch in einigen Klöstern, wie z. B. in dem Nonnenkloster Helfta⁵⁰, war er bekannt. Dagegen haben ihn andere, wie Cluny, Fruttuaria, Farfa, Einsiedeln nicht angenommen, obwohl sie eine Auferstehungsfeier kannten; auch die Gewohnheiten der Zisterzienser erwähnen ihn nicht. Der Ordo officiorum der lateranensischen Chorherren (2. Hälfte 12. Jahrhundert) beschreibt ihn ebenso wenig wie der der Kamaldulenser vom Jahre 1253; die Prämonstratenser verwarfen ihn ausdrücklich⁵¹. Neben praktischen Gründen mögen auch grundsätzliche Bedenken besonders gegen die Grablegung des Sakraments diesen Widerstand veranlaßt haben. Mancherorts stieß man sich daran, den lebendigen Leib des Herrn gleichsam als toten zu beerdigen⁵².

⁴³ Kalendarium der Kölner Dom-Custodie (13. Jahrh.). In parasceve, quando crux sepe-litur, Custos ponet in sepulchro ante crucem duas candelas. A. a. O. (A. 13) 575.

⁴⁴ Osterliturgie der Stiftskirche, aufgezeichnet um 1425, aber aus früherer Zeit stammend. *Rich. Stapper*, Röm. Quartalschrift f. christl. Alt. u. Kirchengesch. 35 (1927) 172.

⁴⁵ *Rich. Stapper*, Z. f. Vaterl. Gesch. u. Alt. 75, I (1917) 87, 155.

⁴⁶ *U. Hölscher*, Z. des Harz-Vereins f. Gesch. u. Alt. 38 (1905) 36.

⁴⁷ Eine Stiftung für das St. Sixtusstift vom Jahre 1347 bestimmte: Item . . . volumus, ut cerei 4 per nos prius ad sepulcrum in memoriam dominice sepulture annuatim in Parasceve faciendum deputati maneant in pondere 80 talentorum cere ardeantque inextinguibiliter ab hora deposicionis crucis in sepulcrum usque in diem s. Pasche summa missa penitus solemnizata, et quod psalterium continue per scolares legatur ab ipsa hora deposicionis crucis usque in horam s. noctis Pasche eiusdem elevationis exceptis horis, quibus in choro divinum est officium celebrandum. U. B. der Klöster der Grafschaft Mansfeld; Geschichtsquellen der Prov. Sachsen 20 (1888) 189.

⁴⁸ Detmarchronik; Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrh., 19 (1884) 348.

⁴⁹ *Ad. Franz*, D. Rituale des Bischofs Heinrichs I v. Breslau (Freiburg 1912).

⁵⁰ Mechtild, Lib. spec. grat. I c. 18; Gertrud, Leg. div. piet. III c. 27.

⁵¹ Das „*primarium Ordinarium*“ sagt: Quod autem multis est consuetudinis crucem in modum Dominici sepulchri recondere, omnino non facimus. *Joa. Le Paige*, Bibliotheca Praemonstrat. ord. (Parisiis 1633) 909.

⁵² Im „*Breviarium chori Turicensis*“ (Zürich) aus dem Jahre 1260 heißt es: Interim . . . sacerdotes praedictam parvam crucem ponunt et signando claudunt in archam que intra testudinem retro altare martyrum candido velo circumpendente posita sepulchrum dominicum representat. Nam contra omnem rationem est quod in quibusdam ecclesiis Eucharistia in huiusmodi archa sepulchrum representante poni consuevit et claudi. Ibi enim Eucharistia que est verum et vivum corpus Christi, ipsum Christi corpus representat, quod est penitus absurdum. *Neil C. Brooks*, a. a. O. (A. 25) 109.

Mit dieser Grablegung des Heilandes war seit dem 11. Jahrhundert⁵³ eine liturgische Begräbnis- und Auferstehungsfeier verbunden, die anfangs einfach und kurz, im Laufe der Zeit immer prunkhafter und dramatischer wurde und schließlich ihren Sinn und Zweck vollständig änderte. Ihren Ursprung hatte sie in der Neigung des Mittelalters, alle Dinge konkret und anschaulich zu sehen und auch das Leben Christi möglichst genau nachzubilden und lebendig vorzuführen. Zugleich diente sie, wie der hl. Dunstan sagt, dazu, „den Glauben des ungebildeten Volkes und der Neubekehrten zu stärken“⁵⁴. Tatsächlich ist sie, wie die Weihnachtsfeier, von großer Bedeutung für den Glauben des Volkes geworden, dem dieser Anschauungsunterricht die Hauptgeheimnisse seiner Religion nahebrachte.

Die Freude des mittelalterlichen Menschen an plastischer Darstellung, an Gesang, Tanz und Spiel hat sie in den folgenden Jahrhunderten mannigfaltig ausgestaltet und die ursprünglich einfachen Wechselgesänge am Grab zu dramatischen Szenen erweitert. Die Berichte der Evangelien über die Wächter, über den Besuch der Frauen und Apostel, über die Engel gaben zu musikalischen Einlagen, zu heiteren und ernsten Dialogen reiche Gelegenheit. So hat sich allmählich die liturgische Osterfeier zu einem Osterspiel erweitert, aus dem zusammen mit den Weihnachts- und Fronleichnamsspielen das moderne Drama hervorgegangen ist⁵⁵.

Vielfach löste sich dieses Spiel ganz von der Liturgie los und zog hinaus auf den Markt, oder die prunkhaften Ausstattungsszenen und weitläufigen Dialoge nahmen so überhand, daß sie die Wiederholung des Begräbnisses und der Auferstehung Christi, die ursprünglich den Ausgangs- und Mittelpunkt der Feier gebildet hatten, ganz in den Hintergrund drängten und ein Hemmnis für den

⁵³ In Augsburg (A. 26) war noch keine solche Feier, wenn man nicht den Ausdruck „cum congrua salutatione versuum“ so deuten will.

⁵⁴ A. a. O. (S. 101).

⁵⁵ Vgl. aus der reichen Literatur u. a. *Hoffmann v. Fallersleben*, Fundgruben f. Gesch. deutscher Sprache u. Lit. (Breslau 1830/37) II 241. *Gall Morel*, Der Geschichtsfreund 17 (1861) 75, 139. *C. Lange*, Ungedruckte lat. Osterfeiern; Z. f. deutsch. Alt. u. Lit. 29 (1885) 246. *Ludw. Wirth*, Die Oster- und Passionsspiele bis zum 16. Jahrh. (Halle 1889), der auch ausführliche Literaturangaben macht. *Alex. Baumgartner*, Gesch. der Weltliteratur 4 (1900) 418. *Wilh. Beyer*, Fragmenta Burana; Festschrift zur Feier der 150jähr. Bestehens der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. (Berlin 1901) 33. *Karl Young*, The Dramatic Associations of the Easter Sepulchre; Univ. of Wisconsin Studies in Language and Lit. 10 (Madison 1920). *J. Klapper*, Der Ursprung der lat. Osterfeier; Z. f. deutsche Philologie 50 (1923) 46. *J. Schwietering*, Über d. liturg. Ursprung des mittelalt. geistl. Spiels; Z. f. deutsches Alt. u. deutsche Lit. 62 (1925) 1. *Neil C. Brooks*, The Sepulchre of Christ in art and liturgy with special reference of the liturgic drama; Univ. of Illinois studies in languages and litt. VII 2 (1921). Ergänzende Bemerkungen gibt der Verf. im Journal of Engl. and Germanic Philology 27 (1928) 147. Über die französischen Spiele des 16. u. 17. Jahrh. vgl. *J. B. Thiers*, De l'exposit. du s. Sacrament de l'autel (Paris 1677) IV c. 21; über die deutschen z. B. im Damenstift Metelen (Diöz. Münster) *W. Lampen*, Ephemerides liturg. 41 (1927) 338.

liturgischen Gottesdienst und die Frömmigkeit der Gläubigen wurden. Dafür bildete sich seit dem 13. Jahrhundert eine andere Andacht aus, die der früheren Zeit ganz fremd war. Während man da das SS. oder das Kreuz vom Karfreitag bis zum Ostermorgen unbeachtet im Grabe liegen ließ, hat man es später mit äußerer Verehrung umgeben, es besucht und vor ihm gebetet. Während das Volk da, wo das Kreuz bestattet war, das Leiden des Heilandes und seine Wunden betrachtete und verehrte, hat sich vor den anderen Gräbern, in denen sein Leib lag, jene eucharistische Andacht ausgewirkt, die von der hochgehobenen Hostie in der Messe ausgegangen und rasch volkstümlich geworden war.

Zuerst begann man damit, vor dem Kreuze oder dem Fronleichnam Kerzen zu brennen oder Lampen anzuzünden; in manchen Gegenden Englands war das schon am Ende des 12. Jahrhunderts Sitte⁵⁶ und seit der Mitte des folgenden Jahrhunderts sind auch aus Deutschland solche Lichterstiftungen bezeugt. So erhielten 1253 das Kreuzstift in Hildesheim⁵⁷ und St. Peter in Mainz⁵⁸ zu diesem Zwecke eine Rente.

Seit dieser Zeit forderte man auch mancherorts die Gläubigen auf, das Grab zu besuchen und dort zu beten. Gelegentlich haben auch Bischöfe diese Verehrung durch Ablässe gefördert; so gab der Bischof von Konstanz 1291 denjenigen 40 Tage Ablass, „die im Großmünster in Zürich am Karfreitag, Karsamstag und an Ostern das Kruzifix im Grabe besuchten“⁵⁹. Besonders seit dem Ende des Mittelalters wurde diese Andacht viel empfohlen und geübt, und nicht wenige Stiftungen wurden in Deutschland gemacht, die das Beten oder das Absingen des Psalters ermöglichen sollten. So wurde 1444 eine Rente für die Peterskirche in Lübeck ausgesetzt, „dat wij (die Vikare) unde unse nakomelinge yarlikes daruan gheuen scholen den personen, de den salter to eren des lydendes unses heren Jh. Chr. unde synes hl. dodes van stillen vrydaghe went in de hl. Pasche nacht by deme graue . . . yewelkes yares lesende werden“⁶⁰. Im Augsburger Obsequiale von 1487 wurde die Grablegung verboten, wenn solche Psalmengesänge nicht möglich waren⁶¹. In der Pfarrei U. L. Frau in Ingolstadt, wo ein Kelch mit der

⁵⁶ In den Statuten der Kathedrale von Lichfield, die der Bischof Hugo Nonant (1188 bis 1198) gab, heißt es: *In sepulchro unum cereum continue ardentem [ministrabit thesaurarius] a terminatione missae in die Parasceve usque ad diluculum in die Paschae.* Will. Dugdale, *Monasticum Anglicanum* (Londini 1682/83) III 241.

⁵⁷ U.B. der Stadt Hildesheim 1 (1881) n. 232. Andere Beispiele oben A. 29, 31, 36.

⁵⁸ Hessische Urkunden, her. v. Ludw. Baur (Darmstadt 1860/73) II 116.

⁵⁹ U.B. der Stadt u. Landschaft Zürich 6 (1905) n. 2137.

⁶⁰ U.B. der Stadt Lübeck 8 (1889) n. 259. Ein anderes Beispiel oben A. 47.

⁶¹ F. A. Hoeynk, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 139. Daß diese Absingung des Psalters auch in Salzburg üblich war, zeigen die Klagen, die von dem steiermärkischen Klerus auf dem Provinzialkonzil von 1456 gegen die Ordensleute vorgebracht wurden. Item in die Parasceves ornare sepulchrum Domini, imponentes ibi sacramentum eucharistiae, candelis plurimis accensis, canentes quoque psalterium usque ad diem Paschae, omnia insignia sunt parochialia et solummodo ad ecclesias parochiales videntur pertinere. Flor. Dalham, *Concil. Salisburg., provinc. et dioec. (Aug. Vindelici. 1788)* 236.

Hostie und eine „imago crucifixi“ begraben wurden, beteten der Pfarrer und die Kapläne vor dem Grabe kniend die Komplet⁶².

Im Hochmittelalter wurde das SS. nie unverhüllt hin- und zurückgetragen und nie unverhüllt im Grabe ausgestellt. Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche, der in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts nach einer älteren Vorlage geschrieben wurde, gibt für die Beerdigungszeremonien am Karfreitag folgende Rubriken an: Das Sakrament wird in der Pyxis durchs Kloster getragen und dann zu dem mit einem großen reinen Tuche ausgeschlagenen Sarge gebracht, „wo es der Priester zusammen mit dem Evangelienbuch und mit Reliquien niederlegt. Dann faltet er das Tuch darüber, beweihträuchert den Sarg, schließt ihn zu und gibt den Schlüssel der Sakristanin zur Aufbewahrung“⁶³.

Etwa um die Wende des 14./15. Jahrhunderts fing man mancherorts an, das Sakrament wenigstens nach der Auferstehungsfeier offen zum Altar zurückzutragen und dort den Gläubigen, die es ja leidenschaftlich gerne anschauten, unverhüllt zu zeigen. So heißt es in den Rubriken der englischen Benediktinerinnenabtei in Barking (1394—1419): Am Ostertage „trägt der Priester den Fronleichnam vom Grabe weg und stimmt dabei die Antiphon ‚Christus resurgens‘ an; vor dem Altar stellt er sich mit dem Gesicht zum Volke hin und zeigt ihm den in einen Kristall eingeschlossenen Herrenleib“⁶⁴. Von dem Segen ist um diese Zeit noch nirgendwo die Rede.

Das Sakrament im Sarge selbst offen auszusetzen, kam erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts vereinzelt in Deutschland auf, fand aber, wie die unverhüllten Aussetzungen überhaupt, vielen Widerstand und wurde, wie z. B. in Augsburg⁶⁵, durch die Dekrete des Kardinallegaten Nikolaus von Kues für einige Zeit wieder unterdrückt. In vielen Ländern, wie in Ungarn⁶⁶, hat man denn auch in nachmittelalterlicher Zeit das Sakrament nur in einer Pyxis oder in einem Kelche in das Grab gelegt und nicht offen zur Verehrung ausgesetzt. In anderen Ländern dagegen, z. B. in England, Deutschland, Österreich und in der Schweiz hat man es in einer Monstranz hingestellt und mit viel Lichterschmuck, Blumen und kostbaren Teppichen umgeben und so diese Grabkapelle vom Karfreitag bis zum

⁶² Jos. Greving, Joh. Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt; Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 4/5 (Münster 1908) 148.

⁶³ Oben A. 39. Im liber chori von Fritzlar (wahrscheinlich aus dem 15. Jahrh.) heißt es: Accedentes ponant in sepulchrum mundum pannum et desuper crucifixum et cum corporali tegant crucifixum. Et super corporale ponant pallam mundam. Et sub corporali pixidem cum corpore Christi recondant. Neil C. Brooks, a. a. O. (A. 25) 100. Auch im späteren mozarabischen Ritus wurde die Eucharistie zugleich mit dem Kreuze und dem Meßbuche im Grab versiegelt. PL 85, 418.

⁶⁴ Ordinale and Customary of the Benedictine Nuns of Barking Abbey, publ. by J. B. L. Polhurst, Henry Bradshaw Soc. 66 (1926) 108.

⁶⁵ F. A. Hoeynk, a. a. O. 139.

⁶⁶ Vgl. Jos. Dankó, Die Feier des Osterfestes nach der alten röm.-ungar. Liturgie; Österreich. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol. 11 (1872) 180; 183.

Ostermorgen zu einem vielbesuchten Andachtsort des gläubigen Volkes gemacht. Aus dem württembergischen Städtchen Biberach ist eine Beschreibung aus dem Jahre 1531 erhalten, in der es heißt: „Neben dem Creüz bein Frawenstüehlin da ist gestanden ein hüpsch, gemahlets, vergulds Grab. Da ist ein andechtiger Herrgott gelegen, verdeckht mit ainem Tünnen Thuech ... Man hat auch das recht Sacramendt in das Grab gehenckht, dasselbig Ahnzuebetten, bis Unser Herrgott erstanden ist ... Die Leüth haben vil Liechtlin vor dem graab brenndt, nider knüet, mit andacht vil da bettet⁶⁷“. In der englischen Bischofsstadt Durham wurde im 16. Jahrhundert eine kostbare Statue des Heilandes mit dem Kreuz in der Hand in das Grab gestellt; in die Brust war ein Kristall eingelassen, in dem das Sakrament den Besuchern sichtbar war⁶⁸.

Fast immer wurde in dieser Zeit vor der Grablegung auch der Segen gegeben und das SS. durch die Kirche geführt; in Sizilien wurde es noch 1828 nach der missa praesanctificatorum von 4 barfüßigen Priestern durch die Stadt getragen und von vielen Gläubigen begleitet. Welche Bräuche sonst noch an vielen Orten bestanden, kann man aus den Verboten ersehen, die die Ritenkongregation in den letzten 3 Jahrhunderten erlassen hat⁶⁹.

In Rom hat man das Sakrament am Karfreitag und Karsamstag nie unverhüllt umhergetragen oder im Grabe ausgesetzt; man war da immer der Ansicht, daß das an diesen Trauertagen unpassend sei. Man hat deshalb diese Aussetzung nie eingeführt und sie auch in vielen Dekreten verboten. Aber trotzdem ist sie besonders in Süddeutschland und in der Schweiz nicht verschwunden⁷⁰ und eine beliebte Volksandacht geblieben; erst durch das Dekret der Sakramentskongregation vom 26. März 1929, das sie wiederum energisch verbot⁷¹, und durch seine Einschränkung durch die Bischöfe wird sie wohl unterdrückt und an ihre Stelle die Grablegung der eingeschlossenen Hostie gesetzt werden.

3. Die Prozession am Palmsonntag.

Vom Orient her kam die Prozession, die am Palmsonntag den Einzug Christi in Jerusalem nachbildete und eine Prozession der Freude und des Triumphes war, bei der man Palmen, „die ja der Schmuck des Siegers sind“⁷², in Händen trug und auf die Wege streute. Schon eine dem hl. Ambrosius zugeschriebene, aber aus späterer Zeit stammende Predigt kennt das Hinaustragen von Palmen-

⁶⁷ A. Schilling, Freiburger Diözesanarchiv 19 (1887) 127.

⁶⁸ A description ... of all the ancien monuments, rites and customes ... of Durham. Written in 1593; Publications of the Surtees Soc. 15 (1842) 10.

⁶⁹ Zusammengestellt bei Wilh. Ap. Maier, a. a. O. (A. 23) 86.

⁷⁰ Über die Gründe für diese Beibehaltung ebda. 107 und J. Kramp, Liturg. Dienst und eucharist. Volksandacht in d. Karwoche; Theol. prakt. Quartalschrift 77 (1924) 255.

⁷¹ Acta apostol. sedis 21 (1929) 637.

⁷² Isidor von Sevilla, Ethymol. XXVII c. 7 n. 1.

und Olivenzweigen⁷³, und vom 10. Jahrhundert an finden wir bei Liturgikern und in Ritualien eingehende Ordnungen der Feier⁷⁴.

Wie bei allen Prozessionen war es auch am Palmsonntag Sitte, Reliquien mithinauszutragen⁷⁵. Dabei sollten sich die Mönche, wie es in den Gewohnheiten von Fruttuaria (12. Jahrhundert) heißt, den Herrn vorstellen, wie er in Jerusalem einzieht, um sich für die Menschen zu opfern; „alle mögen eine ehrfürchtige Haltung einnehmen, als ob er selbst zugegen sei“⁷⁶. Deshalb trug man in manchen Kirchen, wie z. B. in St. Vannes bei Verdun, ein Bild des Heilandes mit, vor dem man anbetend sang: „Unser König, sei begrüßt“⁷⁷.

Bei dieser Prozession den Leib Christi mitzunehmen, war eine Besonderheit einiger normannischer und englischer Kirchen⁷⁸. Wir wissen, daß die Kathedrale von Rouen, die in der Normandie gelegenen Benediktinerklöster St. Ouen, Lire und Bec, die Diözesen Canterbury, Salisbury und Hereford diesen Brauch kannten, aber wann und wo er aufkam, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Der normannische Bischof Johann von Avranches, der zwischen 1061 und 1067 ein liturgisches Werk verfaßte, in dem er auch den Ritus des Palmsonntags beschrieb, wußte noch nichts von ihm, dagegen hat ihn der Erzbischof Lanfrank in seinen vor 1084 für das Kathedraalkloster von Canterbury geschriebenen Statuten eingehend geregelt. Es wäre möglich, daß er diese theophorische Prozession zur Zeit, da er noch Prior in Bec war und gegen Berengar kämpfte, als Protest gegen dessen Häresie eingeführt und dann nach England mitgenommen hätte; andere dagegen meinen, sie sei in England entstanden und von da nach der Normandie gekommen⁷⁹.

An dieser Prozession, die einen großen Teil von Canterbury durchzog, nahmen alle Mönche, die ganze Domschule und viele Laien teil. „Der Abt oder ein Priester“, heißt es in diesen Statuten, „segnet die Palmzweige, Blumen und Blätter, die auf einem Tuche vor dem Hauptaltar liegen, besprengt sie mit Weihwasser und inzensiert sie. Dann verteilt man die Palmzweige an den Abt, die

⁷³ S. 31 de s. quadrag. n. 1. Hinc descendit (von dem Einzug Christi in Jerusalem) consuetudo hodiernae festivitatis, ut psallentes ramos palmarum sive olivarum portemus in manibus et eandem festivitatem palmarum sive olivarum vocitemus. PL 17, 667.

⁷⁴ So Ps.-Alkuin, De div. off. c. 10; PL 101, 1200. Vgl. u. a. R. Stapper, Z. f. vaterl. Gesch. u. Alt. 75, I (1917) 78.

⁷⁵ Als Beispiel seien die um 1040 aufgezeichneten Gewohnheiten des umbrischen Klosters Farfa angeführt. *Conversi accipiant 4 cruces, bina turibula aurea, aquam s., 4 candelabra, unus ex sacerdotibus brachium s. mauri et 3 alii ex sacerdotibus cum reliquis ornamentis vel etiam 8; 16 alii conversi ex quibus portent 2 vel 4 Imaginem s. petri cum reliquiis et alii 2 vel 4 Corpus s. marcelli papae, et bini vel 4 alii cassam s. gregorii papae et 2 vel 4 alii sanctorum reliquias multorum patrum.* Br. Albers a. a. O. (A. 2) I 44.

⁷⁶ Ebda. IV 45.

⁷⁷ Ebda. V 117.

⁷⁸ Vgl. P. E. Bridgett, *History of the holy Eucharist in Great Britain* (London 1881) II 240. M. Nesbitt, *Old-Time Holy Week and Easter Customs*; Eccles. Review 44 (Philadelphia 1911) 397.

⁷⁹ So Henri Loriquet, *Le Graduel de l'égl. de Rouen au XIII^e s.* (1907) 39.

älteren Mönche und die angesehenen Personen, den anderen gibt man die Blumen und Blätter ... Wenn die Prozession den Chor verläßt, läute man mit allen Glocken ... Zwei in Alben gekleidete Priester tragen die Bahre (feretrum)⁸⁰, auf der der Leib Christi in einem Schrein geborgen ist“⁸¹.

Diese theophorische Palmsonntagsprozession war in England, wie es scheint, in vielen Stifts- und Klosterkirchen üblich. Besonders das sog. Consuetudinarium s. Osmundi von Salisbury, das im 13. Jahrhundert weithin im Gebrauch war, verschaffte ihr eine große Verbreitung; nach seiner Vorschrift hing die Eucharistie in einer Pyxis am Reliquienschrein⁸². Auch die Gilbertiner trugen bei der Prozession, die sie in ihrem Kloster abhielten, den Leib des Herrn mit-herum, dagegen nahmen sie ihn für die Prozession der Schwestern nicht mit⁸³. Sonst sind nur wenige bestimmte Nachrichten über diese Sitte erhalten. Zufällig erfahren wir, daß in dem Benediktinerkloster St. Alban unter dem Abt Simeon (1166—1183) ein elegant gearbeitetes Gefäß dabei verwendet wurde⁸⁴. Wann sie in den einzelnen Kirchen abgeschafft wurde, ist nicht bekannt; mancherorts blieb sie bis über das Mittelalter hinaus bestehen. Hereford kannte sie noch im 14. Jahrhundert⁸⁵; in Rouen forderten 1527 die Satzungen der Sakramentsgilde die Mitglieder auf, an diesem Umgang teilzunehmen und den Leib des Herrn zu tragen⁸⁶, und noch das Prozessionale von 1645 gab darüber ausführliche Rubriken⁸⁷.

4. Die Prozession am Fronleichnamsfest.

Außer diesen Prozessionen und den öffentlichen Versehngängen kannte man bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts keine Umzüge, bei denen die konsekrierte Hostie, wenn auch verschlossen, durch die Kirche oder die Stadt getragen wurde.

⁸⁰ Für das Tragen des SS. übernahm man den Gebrauch, den man bei den Prozessionen mit Heiligenreliquien von altersher geübt hatte, d. h. 2 Diakone oder Priester trugen das Sakrament, das in einen länglichen Reliquienschrein eingeschlossen oder obenauf gelegt war, auf ihren Schultern. Diese Art behielt man auch noch bei den späteren Sakramentsprozessionen bei. Die 1330—1340 aufgezeichneten Statuten der Kathedrale von Canterbury gaben darüber folgende Vorschrift: „Auf den Schrein des sel. Letardus soll man den Leib des Herrn legen und Priester von St. Paul und von St. Andreas sollen ihn tragen.“ *Ed. M. Thompson, Customary of the Bened. Monast. of S. Augustine, Canterbury and S. Peter, Westminster I*; Henry Bradshaw Soc. 23 (1902) 115. Im 15. Jahrh. trug man in England und anderwärts die Monstranz auf den Schultern. Vgl. *F. E. Bridgett, a. a. O. II* 268.

⁸¹ PL 150, 435. Andere Beschreibungen bei *E. Martène, De ant. monach. rit. IV c. 20*.

⁸² Dum distribuuntur rami benedicti, praeparetur feretrum cum reliquiis a quo Corpus Domini in pixide dependeat et ad locum stationis a duobus clericis deferatur, lumine in lanterna precedente. A. a. O. (A. 28) 122.

⁸³ *Reg. M. Woolley, The Gilbertine Rite I*; Henry Bradshaw Soc. 59 (1921) 28.

⁸⁴ *Gesta abb. s. Albani*; *Rerum Britann. medii aevi Script. 28, I 1* (1863) 191.

⁸⁵ *Edm. Bishop, a. a. O. (A. 29)* 279.

⁸⁶ *J. B. Thiers, a. a. O. (A. 55) II* 169.

⁸⁷ *Edm. Bishop, ebda.* Vgl. auch *de Moleon, Voyages liturg. de France (Paris 1718)* 337.

Einige Fälle, die öfters angeführt werden, sind entweder unhistorisch oder das Ergebnis einmaliger und zufälliger Umstände.

Nach dem Provinzialkonzil von Braga (675) hängten einige Bischöfe an den Märtyrerfesten Reliquien um den Hals und ließen sich von weißgekleideten Diakonen auf Sesseln in die Kirche tragen, „als ob sie selber Reliquienschreine wären“. Dieser „abscheuliche Hochmut“ wurde scharf gerügt und abgeschafft; es sollte bei der „alten feierlichen Sitte“ bleiben, nach der die Leviten (Diakone) die „Lade des Herrn“ auf ihren Schultern tragen, wie sie das schon im Alten Bunde getan (Et ideo antiqua in hac parte et solemnus consuetudo servetur, ut in festis quibusque diebus arcam domini cum reliquiis non episcopi sed levitae in humeris gestent, quibus et in vetere lege onus id et impositum novimus et praeceptum). Wenn der Bischof die Reliquien selbst tragen will, soll er zu Fuß gehen⁸⁸.

Manche haben aus dem Ausdruck „arca Domini“ herausgelesen, daß auch das Allerheiligste mitgeführt wurde⁸⁹. Das ist aber aus der ganzen Anschauung jener Zeit heraus unmöglich; das Konzil hat nur für Reliquienschrein den alttestamentlichen Ausdruck „Bundeslade“ gewählt, die ja auch von den Leviten getragen wurde.

Aus der Zeit Ludwigs VIII. von Frankreich wird erzählt, daß bei der Belagerung von Avignon die Eucharistie auf der Mauer ausgesetzt und dadurch der Sieg über die Albigenser errungen worden sei. Zum Dank dafür habe der König 1226 eine große Sakramentsprozession nach der außerhalb der Stadt gelegenen Kreuzkapelle veranstaltet und sei selbst im Büßerkleide zugleich mit dem Kardinallegaten mitgegangen. Von da an sei das SS. dort Tag und Nacht ausgesetzt worden; 1793 in der Revolution zerstört, sei die Kapelle durch den Erzbischof Maurel de Mons (1821—1830) wieder aufgebaut und die ewige Anbetung wieder begonnen worden⁹⁰. Da Quellen für diese frühe Prozession und Exposition nicht angegeben werden, darf man ihre Entstehung wohl in eine spätere Zeit setzen.

In einem anderen Falle fand zwar eine theophorische Prozession statt, aber sie war eine einzelne Ausnahme, die durch ein besonderes Ereignis bedingt war. Im Benediktinerkloster in Deutz war, wie der Abt Rupert erzählt, 1128 das Holzgefäß mit den konsekrierten Hostien bei einem Brande wunderbarerweise unversehrt geblieben; daraufhin trug man sie am folgenden Sonntag bei der her-

⁸⁸ *Herm. Th. Bruns*, Bibliotheca eccles. (Berolini 1839) II 100.

⁸⁹ So u. a. *Chr. Lupus*, Diss. de ss. sacramenti publ. expositione; Op. omn. (Venetiis 1724/29) XI 339 und *A. J. Binterim*, Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der christl.-kath. Kirche (Mainz 1825/29) VII 3, 367. Die andere Ansicht vertrat z. B. *J. B. Thiers*, a. a. O. (A. 55) I 15.

⁹⁰ *Jul. Corblet*, Hist. dogmat., liturg. et archéol. du sacrement de l'euch. (Paris 1885/86) II 415. *Louis Guibert*, Les confréries des pénitents en France; Bulletin de la soc. archéol. et hist. du Limousin 27 (1879) 37.

kömmlichen Prozession mit umher⁹¹. Sie wurden als Wunderhostien aufbewahrt, und noch im 17. Jahrhundert feierte man das jährliche Erinnerungsfest⁹².

Zweifelhaft ist der Fall, den Honorius III. i. J. 1217 in einem Briefe an den Rat und die Bürgerschaft von Marseille behandelt. Er beklagte sich über ihre ketzerische Gesinnung und ihre Verhöhnung der Kirche und der Geistlichen; er habe sogar gehört, daß sie einige mit den heiligen Gewändern bekleidete Priester, die Kreuze und die Eucharistie trugen, tätlich angegriffen, und diese zerbrochen und mit Füßen getreten hätten⁹³. Daß es sich hier aber um eine öffentliche Sakramentsprozession gehandelt, ist nicht wahrscheinlich; der Papst hätte das wohl eigens hervorgehoben; vielleicht war es ein feierlicher Versehgang, den die Häretiker auf diese Weise verhinderten.

Während des ganzen Mittelalters wurden sowohl an den Fest- und Jubeltagen als auch in Zeiten großer Not Dank- und Bußprozessionen abgehalten und dabei zahlreiche Reliquien von Heiligen mitgeführt, aber das SS. verhüllt oder unverhüllt mitzunehmen, war bis zum 14. Jahrhundert eine fast unbekannte Erscheinung. Erst das Fronleichnamfest hat darin eine Änderung gebracht; allerdings bildete sich die neue Sitte nicht gleich am Anfang, sondern erst nach einiger Zeit aus. Zuerst bestand die Festfeier nur darin, daß eine eigene Messe gelesen und ein eigenes Offizium gebetet wurde. Sie war eine Erinnerung an die cena Domini, ein Dank für die gnadenvolle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und eine Sühne für die Nachlässigkeiten, die in seiner Behandlung begangen wurden. Eine Verehrung des Sakraments außerhalb der Messe und Kommunion wurde damit zunächst nicht verbunden; es wurde deshalb auch nicht ausgesetzt und nicht in Prozession herumgetragen. Zwar wird man vielerorts einen Umgang durch die Kirche gemacht haben, wie man das ja jeden Sonn- und Festtag tat, aber die konsekrierte Hostie dabei mitzunehmen, kam erst nach einem halben Jahrhundert auf. Wann und wo man damit anfang und welches der veranlassende Grund war, ist nicht mehr festzustellen.

In den früheren Jahrhunderten herrschte die Ansicht, daß sie 1264 von Urban IV. zugleich mit dem Feste eingeführt worden sei⁹⁴; schon einige spätmittel-

⁹¹ De inc. opp. Tuitii c. 6. Populus quoque, ubi corpus Domini procedentes circumtulimus (erat enim . . . Dominicus dies, quo in eorum Dominicae resurrectionis solemni more processio agitur) claro coniubilavit concentu. PL 170, 338.

⁹² Aeg. Gelenius, De admiranda . . . magnit. Coloniae Claudiae Agrippin. (Colon. Agripp. 1645) 716. ⁹³ Analecta iuris Pontif. 14 (1875) 696.

⁹⁴ So z. B. der Wiener Bischof Frid. Nausea, Catechismus cathol. (Coloniae 1553) VI c. 38. Rob. Bellarmin, De sacramento euch. IV c. 30. Jak. Gretser hielt die Prozession für einen wesentlichen Bestandteil des Festes; Diss. pro ss. corporis Chr. solemnitate c. 12; Op. omn. (Ratisbonae 1734/41) V 2, 159; vgl. auch seine Abhandlung „De cath. eccl. s. processionibus“ I c. 19; ebda. V 1, 64. Andere Vertreter dieser Ansicht zitiert Jos. Catalani, S. caeremon. sive rituum eccles. s. Romanae eccl. libri tres, ab Aug. Patrizio ordinati (Romae 1750/51) II 311. Benedikt XIV, Comment. de D. N. J. Chr. Matrisque eius festis, ex Italico in lat. serm. vertit M. Ang. de Giacomellis (Lovaniis 1761) I c. 13 n. 10.

alterliche Chronisten haben sie geteilt⁹⁵. Aber nicht die leiseste Andeutung ist in seiner Bulle „Transiturus de hoc mundo“ oder in dem Briefe, den er über die Einführung des Festes an die Reklusin Eva schrieb, enthalten; warum sollte er gerade die Teilnahme an der Prozession ohne Ablässe gelassen haben, während er sie doch für die Teilnahme an der Messe und am Chorgebet gab? Auch das Offizium, das die Festordnung durchgeht und die einzelnen Gebete und Hymnen genau vorschreibt, macht nicht die leiseste Anspielung auf eine Prozession. Wenn bis 1311 von dem Feste berichtet wird, ist doch nur ganz ausnahmsweise von ihr die Rede, aber nie davon, daß der Papst sie angeordnet habe.

Ebenso unbegründet ist es, Klemens V. (1311/12) oder Johannes XXII. (1317) als Urheber anzunehmen, wie noch heute manche tun⁹⁶. Schon der englische Benediktiner Thomas Walsingham (Mitte 15. Jahrhundert)⁹⁷ und der Lütticher Chronist Cornelius Menghers von Santvliet († um 1642)⁹⁸ hatten diese Ansicht geäußert. Warum haben aber die beiden Päpste, als sie die Bulle Urbans IV. erneuerten, nicht die geringste Andeutung auf die Prozession gemacht? warum sie nicht durch Ablässe zu fördern gesucht wie 1429 Martin V? warum findet sich in keiner der Synoden, die sie einführten, die Bemerkung, daß sie vom Papst oder vom Vianner Konzil herrühre? Die Synode von Sens schrieb sie 1320 „einer göttlichen Eingebung“ zu⁹⁹, d. h. sie war nicht der Ansicht, daß sie auf diese Autoritäten zurückgehe.

Über die Zeit, wann diese Fronleichnamsprozession in den einzelnen Kirchen. Diözesen und Orden eingeführt wurde, ist nur sehr wenig bekannt. Von einigen

⁹⁵ So um 1434 *Joh. Rothe* in seiner Thuring. Chronik; Thuring. Geschichtsquellen 3 (1859) 427.

⁹⁶ *Ferd. Probst* im Kirchen-Lex. IV 2063. *Jak. Odenthal*, Die euch. Proz.; 20. euch. Kongreß (Köln 1909) 546 im Anschluß an *Chr. Lupus*, a. a. O. 342, auf den er sich viel zu viel verläßt. Ganz falsch ist, was *Ch. Cordonnier* sagt: Il faut remonter jusqu'en 1315 (!) pour trouver dans une Bulle du pape Jean XXII l'ordre de célébrer la Fête-Dieu avec octave et de „porter l'Eucharistie en procession dans les rues et les places publiques“. Le culte du Saint-Sacrement. Ses origines, son développement, ses manifestations (Paris s. o.) 169. — Dieses ganz von *Jul. Corblet* (A. 90) abhängige Buch ist wissenschaftlich wertlos.

⁹⁷ *Hist. Angl. brevis*; *Rerum Britann. medii aevi Script.* 28, I 1 (1863) a. 1317.

⁹⁸ *Edm. Martène*, *Vet. script. et monum. hist.* . . . ampliss. collectio (Parisiis 1729/33) V 289.

⁹⁹ Circa vero processionem sollemnem quae dicta quinta feria fit a clero et populo in delatione dicti sacramenti his diebus, cum quodammodo divina inspiratione introducta videatur, nihil quoad praesens iniungimus, devotioni cleri et populi relinquentes. *Mansi*, *Concilia* XXV 649. Die Synode von Paris (1323) hat dieses Dekret wiederholt, nur den Satz „cum . . . videatur“ weggelassen. Ebda. 727. Zu diesen Worten, die er irrig auch dieser letzteren Synode beilegt, bemerkt A. J. Binterim: „Ohne Zweifel deuten hier diese Synoden auf das Entstehen dieses Festes durch die hl. Juliana von Lüttich; man kann also auch von dieser Zeit die Prozession herleiten.“ A. a. O. (A. 89) VII 3, 371. Das ist ein gutes Beispiel für fromme Geschichtskonstruktion; weder in der Biographie der Seligen noch in ihrer ausführlichen Vision findet sich die leiseste Anspielung auf eine Prozession; sie wurde überhaupt nirgendwo im Mittelalter als ihre Urheberin genannt.

unsicheren Nachrichten aus Spanien¹⁰⁰ und Frankreich ¹⁰¹ abgesehen, stammt die erste Bezeugung aus der S^c.-Gereonskirche in Köln, wo sie das Kapitel zwischen 1264 und 1279 zugleich mit dem Feste annahm und das SS. zusammen mit dem Haupte des hl. Gereon und der Krone der Kaiserin Helena umtrug¹⁰². Dann dauert es ungefähr 3 Jahrzehnte, bis sie in Deutschland wieder erwähnt wird; auch wenn die Rubriken der Festfeier, wie um die Wende des 13./14. Jahrhunderts in Speyer¹⁰³ und 1312 in Zürich¹⁰⁴ genau angegeben werden, wird doch nichts von dem Umgang mit dem Sakrament gesagt. Zuerst treffen wir ihn wieder in Hildesheim, wo er um 1301 zugleich mit dem Feste in der St.-Gotthard-Kirche eingeführt wurde¹⁰⁵. Dann ist er aus Quedlinburg (Diöz. Halberstadt) bezeugt, wo die Frauenabtei i. J. 1317 eine Stiftung zu seiner Einführung machte¹⁰⁶; in Worms wurde er 1325 vom Bischof zugleich mit dem Feste

¹⁰⁰ 1289 wurde in einem Vertrage, den das galizische Städtchen Allariz mit den Juden schloß, auch bestimmt, daß diese, „cando nos saquemos o noso Deus e sua mãi Santa Maria pelas ruas“, nicht auf der Straße sein durften. *J. Amader de los Rios*, Hist. social, polít. y relig. de los Judíos de España y Portugal (Madrid 1875/76) II 553. *Georg Caro* meint, es handle sich hier um die Prozession am Fronleichnamstage. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. der Juden im M. A. u. in d. Neuzeit (1908/20) II 249. Das ist sehr unwahrscheinlich; es werden Umzüge mit einem Christusbilde oder Versehänge gemeint sein.

¹⁰¹ *J. Corblet* sagt: Elle existait à Angers dès le XIII^e siècle. A. a. O. (A. 90) II 377. Da er keine Quellenangabe beifügt, ist die Nachricht ebensowenig nachzuprüfen, wie wenn *A. J. Binterim* (a. a. O. VII 3, 370) behauptet, das Fest sei von dem Pfarrer von St. Amand in Verdun, einem nahen Verwandten Urbans IV., den er in Rom besucht habe, nach seiner Rückkehr (um 1264) zugleich mit der Prozession eingeführt worden. Auch *Ch. Aimond* erzählt das ohne Beweise. *Semaine relig. du diocèse de Verdun* 25 (1910) 217. Zuweilen liest man die Behauptung, nicht in Lüttich, sondern in Laon sei schon 1233 das Fronleichnamsfest mit theophorischem Umgang gefeiert worden. Das ist eine Verwechslung; in Laon handelte es sich um die Prozession, in der man das im sepulcrum niedergelegte SS. am Ostersonntag feierlich zurücktrug. *Darsonville*, Urbain IV et la Fête-Dieu à Laon; Bulletin de la soc. d'art et d'hist. du diocèse de Liège 13 (1902).

¹⁰² *P. Jörres*, Beiträge z. Gesch. der Einführung des Fronl.-Festes im Nordwesten des alten Deutschen Reiches; Röm. Quartalschrift 16 (1902) 170.

¹⁰³ Chorregel u. jüngeres Seelbuch des alten Speierer Domkapitels, her. v. *Konr. v. Busch* u. *Fr. X. Glasschröder* (1923/26) I 272.

¹⁰⁴ U. B. der Stadt u. Landschaft Zürich 9 (1915) n. 3154.

¹⁰⁵ U. B. der Stadt Hildesheim 1 (1881) n. 588.

¹⁰⁶ Ordinaverunt siquidem (die Kanoniker) quod in vigilia solempnitatis predictae per conventum et canonicos ecclesie nostre vespere sollempniter celebrabuntur, et in die sollempnitatis eiusdem conventu nostro et canonicis presentibus necnon Dominis ecclesie S. Wigperti [O. Praem.] sollempniter cappatis et hiis omnibus debito ordine cum veneranda devotione processionaliter incedentibus ipsum ss. corpus Dominicum deducto seu flante desuper bisso vel purpura, ad capellam nostram s. Michaelis ibidem concentu laudabili prout moris fuerit, sollempniter expleto, de ipsa ad monasterium nostrum cum thuribulis luminariis incensis et ea qua decet reverencia deferretur. Deinde vero ibidem missa summa devote celebrabitur per conventum et canonicos nostros. *Ant. Udalr. ab Erath*, Codex diplomat. Quedlinburg. (Francofurti 1764) 376.

vorgeschrieben¹⁰⁷, ebenso 1328 in dem oberösterreichischen Benediktinerkloster Gleink¹⁰⁸. Es ist quellenmäßig belegt, daß er 1331 in Wernburg (Diözese Paderborn)¹⁰⁹, 1334 in Aachen (Diözese Lüttich)¹¹⁰ und 1336 in Neuß (Diözese Köln)¹¹¹ gefeiert wurde, ohne daß man aber die Zeit der erstmaligen Feier kennt. Natürlich darf man daraus schließen, daß er in diesen Bistümern auch in vielen anderen Kirchen, vielleicht sogar ziemlich allgemein abgehalten wurde.

In anderen dagegen gab es um diese Zeit manche Orte, in denen die Prozession noch nicht eingeführt war. In Winterthur (Diözese Konstanz) z. B. „fieng man (1344) an zum ersten began den tag unsers herrn fronlichnamstag und musten all schulere krentzlin tragen wie an der uffart“¹¹². Damit stimmt überein, daß der Franziskaner Johann von Winterthur in seiner spätestens 1340 begonnenen Chronik zwar die Einsetzung des Festes durch Urban IV. und die Erneuerung durch Klemens V. erwähnt, aber von der Prozession nichts sagt¹¹³. Noch 1403 mußte der Bischof von Konstanz seine Geistlichen ermahnen, das Fest zu feiern und den theophorischen Umzug abzuhalten, damit die Gläubigen den Ablauf von 100 Tagen gewinnen könnten¹¹⁴.

Auch in einigen Städten anderer Diözesen dauerte es lange, bis die öffentliche Prozession durch die Stadt aufkam; in Regensburg wurde sie unter Bischof Johann I. (1384—1409) durch die Stiftung eines Bürgers¹¹⁵ und in Frankfurt a. M. 1391 eingeführt¹¹⁶. Die Kapitelschronik der lausitzischen Stadt Budissin berichtet, daß sie 1476 zum erstenmal „per civitatem“ abgehalten worden sei¹¹⁷. Vermutlich ist in diesen Nachrichten nur die Einführung der ersten öffentlichen Stadtprozession gemeint; Umgänge durch die Kirche und über den Friedhof werden auch vorher schon stattgefunden haben. Das waren

¹⁰⁷ H. Boos, Quellen z. Gesch. der Stadt Worms 3 (Berlin 1893) 68.

¹⁰⁸ Hier. Pez, *Scriptores rer. Austriac. vet. ac genuini* (Viennae 1743/45) II 330. Vgl. U.B. des Landes ob der Enns 5 (Wien 1868) n. 526.

¹⁰⁹ P. Fürstenberg, Zur Gesch. der Fronleichnamtsfeier in der alten Diöz. Paderborn; Theol. u. Glaube 9 (1917) 323.

¹¹⁰ Od. Gatzweiler O. F. M., a. a. O. (A. 40) 203.

¹¹¹ Quellen zur Rechts- u. Wirtschaftsgesch. der rhein. Städte. Kurköln. Städte I; Publikationen der Ges. f. rhein. Geschichtskunde 29 (1911) 64.

¹¹² Chronik des Laur. Boßhart; Quellen zur schweiz. Reformationsgesch. III 12.

¹¹³ MGH Script. rer. German. N. S. 3 (1924) 17.

¹¹⁴ Regesta episcoporum Constant. 3 (1913) n. 7792.

¹¹⁵ In der um 1420 ausgearbeiteten Chron. imperat. et pontif. des Augustinerchorherrn Andreas heißt es: Dum enim tempore vite sue (des Bürgers Math. Rantingär) processio illa sollempnis in festo corporis Chr. per civitatem Ratisponensem ex nomine non ageretur, ipse sollicitus fuit, ut non obmitteretur, ostendens die illa qua agebatur singularem voltus sui hilaritatem flores et rosas personaliter spargendo. Andreas v. Regensburg sämtl. Werke, her. v. Georg Leidinger; Quellen u. Erört. zur bayer. u. deutschen Gesch., N. F. 1 (1903) 128.

¹¹⁶ G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im M. A. (Frankfurt 1868) 365; 569. Andr. Niedermayer, Die Deutschordens-Commende Frankfurt a. M., her. v. Euler (1874) 208.

¹¹⁷ Neues Lausitz. Magazin 33 (1857) 200.

aber immerhin Ausnahmen; im allgemeinen werden in Deutschland, Österreich, Schweiz und Ungarn wenigstens die Städte um die Mitte des 14. Jahrhunderts am Fronleichnamsfeste ihre öffentlichen Prozessionen gehabt haben.

Wie für Deutschland so sind auch für Frankreich Nachrichten über ihre Einführungszeit sehr selten. Die Synoden von Sens 1320 und von Paris 1323 setzten sie als schon bestehend voraus¹¹⁸; daß sie 1323 in Tournai und 1330 in Chartres schon Sitte war, wissen wir zufällig aus Urkunden der beiden Kathedralkirchen¹¹⁹. Dagegen wurde sie 1317 in der Synode von Rouen, die das Fest einführte, nicht erwähnt¹²⁰; auch die ausführlichen Statuten der Kathedrale von Maguelone (1331), der einzigen Pfarrkirche dieser Stadt, schweigen von ihr, obwohl andere Prozessionen geregelt wurden¹²¹. Vermutlich hat sie in diesem Lande rascher allgemeine Verbreitung gefunden als in dem staatlich und kirchlich uneinigern Deutschland.

Aus Spanien ist bekannt, daß sie 1330 von dem Bischof von Vique, der das Fronleichnamsfest sehr beförderte und auch eine Corpus-Christi-Kapelle in seiner Kathedrale errichtete, eingeführt wurde¹²²; in Valencia ging sie 1355 zum erstenmal durch die Stadt¹²³.

In Italien ist sie, wie auch das Fest selbst, mancherorts erst spät eingeführt worden. In Mailand geschah das nach dem Berichte des Galvaneus de la Flamma O. Pr. i. J. 1336: „Johannes, der Bischof von Novarra und Administrator in Mailand war, . . . ordnete die feierliche Begehung des Fronleichnamsfestes an. Eine wunderbare Prozession des Welt- und Ordensklerus wurde abgehalten, wie sie Rom für sich allein niemals hätte zustandegebracht“¹²⁴. Nach der Chronik des Donatus Bossi († um 1500) ist 1404 in Pavia zum erstenmal „der Leib des Herrn feierlich durch die Stadt getragen worden“¹²⁵.

Auch in Rom hat die Prozession, wie es scheint, erst spät Eingang gefunden. Ob sie während des Aufenthalts der Päpste in Avignon stattfand, ist sehr fraglich; auch nach ihrer Rückkehr wird sie nicht gleich eingeführt worden sein; wenigstens sagt der Chronist Bertrand Boysset nichts von ihr, obwohl er berichtet, daß Gregor am Fronleichnamsfeste des Jahres 1378 im Lateran zu Ehren des Leibes U. H. J. Chr. die Messe gelesen habe¹²⁶. Damit stimmt überein, daß Urban VI. sie in seiner Fronleichnamsbulle von 1389 ebenfalls nicht erwähnte.

¹¹⁸ Oben A. 99.

¹¹⁹ J. B. Thiers, a. a. O. (A. 55) II c. 1.

¹²⁰ G. Bessin, Concilia Rothomag. (Rotomagi 1717) II 89.

¹²¹ Publications de la soc. d'archéol. de Montpellier 32 (1869) 451.

¹²² J. L. Villanueva, a. a. O. (A. 16) VII 59.

¹²³ Ebda. II 11; 170.

¹²⁴ De rebus gestis Azonis Vicecomitis; L. A. Muratori, Rerum Ital. scriptores (Mediolani 1723 f.) XII 1014.

¹²⁵ Zit. von J. B. Thiers, a. a. O. (A. 55) II c. 1.

¹²⁶ Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des M. A. 7 (1900) 329.

Der erste Papst, der von ihr sprach, war Martin V. (1429), der ihre Abhaltung voraussetzte und für die Teilnahme 100 Tage Ablass versprach¹²⁷.

Der Grund, warum die Prozession mancherorts erst so spät eingeführt wurde, war neben dem Mangel an Eifer und einer gewissen Scheu, das Allerheiligste öffentlich umherzuführen, hauptsächlich ein finanzieller. Ein feierlicher Umgang durch die Stadt, der natürlich hinter der Pracht der herkömmlichen Prozessionen nicht zurückstehen durfte, war mit großen Kosten verbunden, die nur von reichen Kirchen ohne weiteres getragen werden konnten; nicht wenige haben deshalb gewartet, bis ihnen eine Stiftung die Ausführung ermöglichte oder erleichterte. Es mußten nicht nur die Ausgaben für eine Monstranz¹²⁸, für die Lichter usw. bestritten, sondern auch die Geistlichen, Kleriker, Organisten und Küster für ihren Dienst bezahlt werden. Daher treffen wir viele Vergabungen und Stiftungen, die teils für die Anschaffung von Monstranzen, teils für die feierliche Ausgestaltung der Prozession gemacht wurden. So wird z. B. von dem Eichstätter Bischof Friedrich von Öttingen (1383–1415) berichtet: „Er verehrte sehr das Sakrament der Eucharistie . . . Er ließ (für die Kathedrale) eine kostbare vergoldete, 15 Pfund Silber schwere Monstranz und ein mit Gold durchwebtes Vulum herstellen. Am Fronleichnamstage sollte das Sakrament in dieser Monstranz und unter diesem Vulum ehrfurchtsvoll getragen und geschützt werden¹²⁹.“ Auch der Bischof Berengar von Majorca († 1349) stiftete eine kostbare „custodia“ für die Prozession¹³⁰.

Bis das Sakrament auch außerhalb der Fronleichnamszeit an Festtagen und bei besonderen Anlässen mitgetragen wurde, hat in den meisten, besonders in den romanischen Ländern noch lange gedauert; dagegen verbreiteten sich diese Umgänge seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts in Deutschland und einigen angrenzenden Staaten sehr rasch. Bei den Votivmessen *de corpore Christi*, die an den Donnerstagen gelesen wurden, wurden sie ebenso abgehalten wie bei vielen Nach-

¹²⁷ Bullarium diplomat. et privil. s. rom. pontificum (Aug. Taurin. 1857/60) IV 732.

¹²⁸ Deshalb benützte man vielfach die Monstranz, in der man schon vorher Bluthostien oder Heiligenreliquien ausgestellt und umhergetragen hatte. Noch 1489 wurde im Augsburger Stift St. Ulrich und St. Afra „eine Monstranz für das Schweiß Tuch des hl. Ulrich gemacht . . . ; sie wurde so hergestellt, daß auch der Leib des Herrn am Fronleichnamsfeste und während seiner Oktav in ihr getragen werden konnte“. *Ant. Steichele*, Archiv für d. Gesch. des Bistums Augsburg (1856/60) III 348. In der Beschreibung der Prozession der Bursfelder Benediktiner wird von einer „monstrantia ad hoc aptata cum vitro perspicuo“ geredet. *Mart AER* III c. 25 n. 9. Sogar noch 1630 mußte der Bischof von Antwerpen anordnen: „Wo diese Monstranzen fehlen, müssen sie angeschafft werden.“ *Hartzheim*, Concil. German. IX 520.

¹²⁹ MGH Script. XXV 602.

¹³⁰ In einem Inventarverzeichnis von 1399 wird sie folgendermaßen beschrieben: Item unum lignum argenteum cum suo crucifixo et imaginibus s. Mariae et s. Johannis et cum duobus angelis et pede argenti; et in medio est reservatorium cristallinum ubi immittitur hostia salutaris die festi Corporis Christi. *J. L. Villanueva*, a. a. O. XXII 198.

mittagsandachten¹³¹; auch bei den zahlreichen Dank- und Bußprozessionen und bei den Flurumgängen und Wettersegen wurde das unverhüllte Sakrament mitgeführt. Durch das Verbot des Kardinallegaten Nikolaus von Kues (1452) und den Widerstand mancher Bischöfe und Synoden hörten sie an den meisten Orten eine Zeitlang auf. Da sie aber beim Volk und Klerus sehr beliebt waren, kamen sie doch bald wieder auf und seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts sind sie auch in den anderen Ländern bei sehr vielen Gelegenheiten abgehalten worden. Mindestens an einem Donnerstag oder Sonntag im Monat wird in den meisten Städten eine Sakramentsprozession durch die Stadt oder über den Friedhof geführt worden sein und auch bei vielen Nachmittagsandachten wird sie wenigstens durch die Kirche gegangen sein. Die ängstliche Scheu der früheren Zeit, die konsekrierte Hostie nicht unverhüllt den Blicken auszusetzen war vorbei; eine ganz andere Auffassung war zur Herrschaft gekommen.

¹³¹ Vgl. *Peter Browe*, Die Entstehung der Sakramentsandachten; *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 7 (1927) 83.

Zur Ethik J. M. Sailers.

Von Dr. Karl Diel, Gießen.

Von Jahr zu Jahr steigert sich das Interesse, das die Gegenwart einem der bedeutendsten Vertreter katholischen Geisteslebens um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, dem Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751—1832), entgegenbringt. Die Untersuchungen, die seinem Leben und seinen Werken gewidmet werden, folgen immer rascher aufeinander, so daß man gelegentlich schon von einer Sailer-Renaissance gesprochen hat¹.

Von den vielen Fragen, die, aus dem Suchen unserer Zeit hervorgehend, an die Ideenwelt des für seine Zeit so feinhörigen und führungsfähigen Mannes gerichtet werden, verdienen jene ein besonderes Interesse, die die ideengeschichtliche Stellung seiner Werke zum Gegenstand haben. Denn Sailers Zeit, die Zeit der Aufklärung und ihrer Überwindung, die Zeit des Kritizismus, des beginnenden Idealismus und der Romantik, war wie kaum eine andere aufgeschlossen für die große Frage des Menschseins und ließ ihr Ohr dem, der, selbst erfüllt von ihrem Erkenntnisdrang, zu künden wußte von dem, was begehrt, und hinzulenken verstand zu dem, was einem rüstigen Weiterschreiten erreichbar war. Wie vielgestaltig die geistesgeschichtlichen Linien auch waren, die das Antlitz jener Epoche geprägt haben, auf einem Gebiet drängen sie alle aneinander heran, auf dem Felde des sittlichen Seins, der Ethik. Sie war die große Angelegenheit der Aufklärungsphilosophie, sie bildete den Kern von Kants gewaltigem Werk und klang deutlich in den großen idealistischen Systemen nach.

Aber jede Ethik dieser gärenden Zeit ist erst dann in ihrer ganzen Bedeutung zu würdigen, wenn sie in ihrer Verflechtung mit dem reichen Ideenstrom des damaligen Geisteslebens erkannt ist, der ihrer Gestalt unverwischbare Züge verliehen hat. Das ist um so wichtiger bei einer Persönlichkeit wie Sailer, dessen Werke nicht in unbeachteter Weltabgeschlossenheit entstanden, sondern in den lebhaftesten Wechselbeziehungen mit führenden Geistern der Zeit und in ständiger Fühlungnahme mit den Werken vorausgegangener Denker ein hervorragendes Zeugnis vielseitiger Bezogenheit und immanenten Fortschritts darstellen². Das Heranziehen von Denkern der griechischen, römischen, patristischen und scholastischen Zeit ist dafür ebenso kennzeichnend wie die Auseinandersetzung mit den englischen Philosophen Bacon, Locke und Shaftesbury und die Anfreundung mit den Franzosen Fénelon und Ramsay. Von den Ra-

¹ Eine Übersicht über die neueren Arbeiten gibt *Bernh. Duhr*, Neuere Sailer-Literatur, in: *Stimmen der Zeit*, August 1929; dazu muß noch die Arbeit von *Phil. Klotz* (Johann Michael Sailer als Moralphilosoph, Paderborn 1909) nachgetragen werden.

² Im einzelnen habe ich diesen Nachweis geführt in *meiner* Gießener philos. Dissertation: Die Stellung der Ethik Joh. Mich. Sailers zum Eudaimonismus mit besonderer Berücksichtigung ihres geschichtlichen Verhältnisses zur Ethik der Aufklärung und zur Ethik Kants, Gießen 1929.

tionalisten forderten unsern Moralphilosophen Descartes, Spinoza und Leibniz heraus, von den Aufklärern beschäftigten ihn Wolff, Mendelssohn, Lessing, Voltaire und Nicolai. Eine sehr ernsthafte und ergebnisreiche Prüfung erforderten die Ideen des großen Zeitgenossen Immanuel Kant. Eine reiche Wechselbeziehung, zum Teil persönlicher Art, bestand zu den Männern des deutschen Idealismus und der Romantik, zu Jacobi³, Hamann, Lavater, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel. Über die persönlichen Beziehungen Sailer's unterrichten zahlreiche historische Untersuchungen⁴. Aus ihnen geht hervor, wie stark der Ingolstädter Professor Benedikt Stattler, der Verfasser des *Anti-Kant*⁵, auf Sailer gewirkt hat. Neben dem Einfluß der wandlungsreichen Freunde Patriz Zimmer und Joseph Weber ist auch der Verdacht einer Beziehung zu den Illuminaten erhoben worden, der aber heute eindeutig abgewiesen ist⁶. Einflußreich war auch der sogenannte Öttinger Kreis, eine Gemeinschaft von Freunden vertiefter Religiosität, zu der u. a. auch Lavater und Claudius gehörten; auch hier ist die Mißdeutung heute widerlegt⁷. Sehr schädigend war die dem Sailer-Kenner unbegreifliche Gegnerschaft des hl. Klemens Maria Hofbauer, worüber die neueren Untersuchungen Licht gebreitet haben⁸. Ein Mann, der an den Stätten seiner Wirksamkeit zu Ingolstadt, Dillingen, Landshut und Regensburg und weit darüber hinaus zu Persönlichkeiten verschiedenster Richtungen einen so regen Gedankenaustausch unterhalten hat, der, wie alle, die ihm nahestanden, bekunden, in geistigen Fragen ein sicherer Führer war, hat es verdient, daß der Einfluß seiner Ideen im Geistesleben seiner Zeit untersucht und dargestellt wird. Schon zu viel ist auf diesem Gebiet versäumt worden; weder in *Überwegs* Geschichte der Philosophie noch in *Jodls* Geschichte der Ethik wird Sailer's Name genannt; und doch urteilt der spätere bayrische Minister Eduard von Schenk, daß Sailer im Kampf „der neuen mit der älteren Philosophie“ geradezu führend war⁹. Karl Werner, der Ge-

³ Dazu die besondere Untersuchung von *Karl Eschweiler*: J. M. Sailer's Verhältnis zum deutschen Idealismus, in der Gabe für K. Muth, München 1927, 310.

⁴ Neben den aktenmäßigen Darstellungen von *Remigius Stölzle* (verzeichnet S. 22 und 23 meiner Dissertation) sind hier vor allem zu nennen: *Phil. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925; ferner *Alois Halser*, Tristern, Bischof Karl Joseph von Riccabona, Passau 1928, Selbstverlag. Dazu kommen die beiden Briefwechselsammlungen von *Hub. Schiel*: Geeint in Christo (Sailer-Dann), Schwäbisch Gemünd 1928 und Sailer und Lavater, Köln 1928.

⁵ München 1788.

⁶ *Funk*, a. a. O. S. 76.

⁷ Vgl. meine Dissertation S. 25, wo die Ergebnisse von *Schiel* (S. und Lavater S. 18) und *Funk* (a. a. O. S. 91) abgewogen werden. Darum ist in dieser Darstellung das nunmehr erledigte Stichwort, das seither in der Sailer-Literatur den Kreis kennzeichnete, fortgelassen.

⁸ *Rem. Stölzle*, Johann Michael Sailer. Seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1799, Paderborn 1914. — *Joh. Hofer*, Der heilige Klemens Maria Hofbauer, Freiburg 1921; dazu die aufschlußreichen Besprechungen von *A. Schnütgen* im Histor. Jahrb. d. Görres-Ges. 1921, Bd. 41 I, 329 ff. und *Gisb. Menge* in der Theol. Revue 1923, Nr. 6/7, 120ff.

⁹ *Funk*, a. a. O. 64.

schichtsschreiber der katholischen Theologie Deutschlands, betont den hohen Wert der philosophischen Werke Sailers¹⁰. Auch die unnachsichtige Kritik, die *Joh. Bapt. Lüst* an den ethischen Werken übt, erkennt dennoch die Bedeutung der Leistung Sailers an¹¹. Darum bemüht sich die vorliegende Arbeit, nach einer knappen Darstellung der Ethik vor allem ihre Grundlagen zu prüfen und dabei zu zeigen, wo Sailer anknüpft und wie er die vorhandenen Ansätze weiter entwickelt¹².

1. Sailers philosophische und ethische Haltung.

Eine grundlegende Darstellung und Würdigung der Philosophie Sailers steht bis jetzt noch aus. Es existieren meist nur Urteile darüber¹³. Manche lassen sie als selbständige Leistung gelten, andere bestreiten es. Darum muß zunächst dieser Frage nachgegangen werden.

Sailer ist aus Staltlers Schule hervorgegangen (vgl. das dankbare Gedenken Sailers, WW. XIII, 66), der die Leibniz-Wolffsche Philosophie mit Nachdruck vertrat und dadurch zum Gegner Kants wurde¹⁴. Der Einfluß Staltlers ging nach seinen eigenen Absichten nicht dahin, den Inhalt seiner Philosophie den Schülern einzupflanzen und das zähe Festhalten daran zu verlangen, sondern er war in seinem Philosophieunterricht pädagogisch eingestellt¹⁵. Mehr als jede Autorität galt ihm in der Philosophie das Selbstdenken, darum arbeitete sein ganzer Unterricht daraufhin. Auch bei den Ingolstädter Professoren Gabler und Helfenzrieder hörte Sailer Philosophie und Theologie, die ganz auf dem Boden der Scholastik standen. Dadurch lernte er auch die scholastische Methode kennen, wenn er sie auch in seinen eigenen Schriften mit Rücksicht auf seine Zeit mied¹⁶. Bereits die damalige Schulung verschaffte ihm jene reiche Belesenheit in der philosophischen Literatur der Gegenwart und Vergangenheit, die uns in jedem Werk aus der Fülle der Zitate entgegentritt. In den langen Jahren seiner Lehrtätigkeit als Moralphilosoph hat sich diese Kenntnis nicht nur erweitert und vertieft¹⁷, sondern es kam noch die persönliche Bekanntschaft mit vielen führenden Geistern hinzu, die seinem Gesichtskreis jene Aufgeschlossenheit und Universalität gaben, die wir an ihm bewundern. So berichtet der Dillinger Schüler Jakob Salat, daß er Kant durch Sailer kennengelernt habe, auch die beiden Kri-

¹⁰ *Karl Werner*, Geschichte der kath. Theologie, München 1866, 265—67.

¹¹ Abgedruckt in Sailers Handbuch der christl. Moral, WW. XV, S. VII.

¹² Sailers Werke sind, nicht ganz vollständig, herausgegeben von *Jos. Widmer*, Sulzbach 1830—46, 40 Bde.

¹³ Nur *Karl Eschweiler* greift tiefer und untersucht die Stellung Sailers zur Philosophie des deutschen Idealismus in seiner oben angeführten Schrift.

¹⁴ Vgl. *Georg Huber*, Benedikt Staltler und sein Anti-Kant, München 1904.

¹⁵ *Huber*, a. a. O. 9 ff.

¹⁶ Über die scholastisch-dialektische Methode bei Sailer vgl. *Funk*, a. a. O. 86.

¹⁷ Nähere Mitteilungen über das philosophische Studium Sailers während seiner Lehrtätigkeit macht sein Schüler *J. Widmer*, mitgeteilt bei *Funk*, a. a. O. 84.

tiken¹⁸. Sailer habe auch auf Lessing, Mendelssohn und Garve hingewiesen, sogar auf den Aufklärer Mutschelle. Ferner werden Herder, Jacobi, Spalding, Zollikofer und Feder genannt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Sailer ein Anhänger Kants oder der Aufklärung war. Er hat sich sogar in Dillingen einmal so scharf gegen Kant gewandt, daß er sich dadurch vorübergehend mit seinem Freund, dem damaligen Kantianer Weber, entzweite. Das Verhältnis zur Aufklärung zeigt am besten die schon 1799 geschriebene Vernunftlehre, die eine der wichtigsten Erscheinungen der Zeit zur Überwindung der Aufklärung darstellt¹⁹. Er warnt darin vor dem überschießenden Eifer der Aufklärer²⁰, stellt die Lobredner zur Besinnung²¹ und zeigt die Grenzen der Macht der Vernunft²². In dem Bestreben, über die Aufklärung hinauszukommen, suchte Sailer Anschluß bei Geistern, die schon den Hebel zu ihrer Überwindung angesetzt hatten. So kam der Zusammenschluß mit Jacobi zustande. Dieser empfiehlt bei der Abwägung des Kantschen Kritizismus und des Wolff-Mendelssohnschen Rationalismus weder die eine noch die andere, sondern eine dritte Richtung, die Sailer wörtlich oder doch sinngemäß in fünf Leitsätzen wiedergibt²³. Sie sind Jacobis Schriften „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ und „David Hume über den Glauben“ entnommen²⁴. Jacobis Glaubensphilosophie wurde der rationale Schützer für Sailers „paradiesisches Kabinettchen der Innigkeit“. Die Einheit des freien Vernunftglaubens und des Offenbarungsglaubens waren seiner persönlichen Anlage angemessen, wie sie der Praxis dienlich waren. Darum ist gerade Jacobis Philosophie und Persönlichkeit für Sailer so bedeutungsvoll. Mit ähnlichen Erwartungen neigte Sailer auch zu Schelling. Man hoffte sogar im Sailerkreis, mit Schellings Hilfe eine neue Metaphysik zu bauen, die das Gebäude der christlichen Philosophie tragen sollte. Als sich jedoch zeigte, daß dieser nicht imstande war, die aquinatische Aufgabe zu lösen, als vielmehr deutlich wurde, daß die vermeintliche Dogmentreue Schellings gar nicht bestand, daß ihn gnostische und theosophische Elemente von der christlichen Philosophie schieden²⁵, kam jener Zusammenbruch der sogenannten Romantik von Lands-

¹⁸ Funk, a. a. O. 72.

¹⁹ WW. Bd. I—III.

²⁰ Vernunftlehre, WW. II, 39; 40; III, 82.

²¹ Vernunftlehre, WW. I, 203.

²² Glückseligkeitslehre, WW. IV, 57 ff.

²³ Vernunftlehre, WW. I, 190.

²⁴ K. Eschweiler, a. a. O. 310.

²⁵ Was von Schelling trennte, ist von dem protestantischen Theologen *Heinr. Eberh. Gotl. Paulus* an Hand von dessen Vorlesungen dargetan worden in dem Buch: „Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung“, Darmstadt 1843. Ferner sind zu nennen: *Frauenstädt*, Schellings Vorlesungen in Berlin, Berlin 1842; *Franz Ad. Staudenmaier*, Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling, Freiburger Zeitschr. f. Theologie, 1842; *Ign. Döllinger*, Die Schellingsche Philosophie und die christl. Theologie, Histor. polit. Blätter, 1843, Bd. 9; *Joh. Kuhn*, Die Schellingsche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübinger Theol. Quartalschr. 1844/45.

hut und München²⁶, die also an der philosophischen Synthese gescheitert war²⁷.

Ein Leben voll so reicher Anregung und so vielseitigen Studiums, verbunden mit langjähriger Lehrtätigkeit, der wahrlich die Begabung nicht mangelte, kann nicht wohl vorbeigegangen sein, ohne einen Niederschlag eigener philosophischer Leistung zu hinterlassen.

Das soll an Sailer's rein philosophischem Werk gezeigt werden, der „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind, das ist: Anleitung zur Erkenntnis und Liebe der Wahrheit“. Die Vernunftlehre stellt eine Erkenntnislehre dar, die sich mit Rationalismus und Kritizismus auseinandersetzt. Sie verfolgt dabei den Zweck, das gemeine Denken sicherzustellen und das durch Spekulation und Kritizismus verlorene Selbstvertrauen zur Geltung der eigenen Erkenntnis wieder zu festigen. Es handelt sich also um eine ausgesprochen praktische Philosophie. Dabei werden die spekulativen Gesichtspunkte nicht außer acht gelassen; vielmehr werden sie an ihrer Stelle aufgezeigt, die Bedeutung, die ihnen zukommt, wird erwogen, ihre Tragweite jedoch scharf abgegrenzt.

Die Untersuchung hebt an mit der Rolle der Erfahrung. „Wir müssen Erfahrungen machen, um zur eigentlichen Erkenntnis von der Sinnenwelt . . . kommen zu können.“ Die „notwendige Voraussetzung aller sinnlichen Erfahrung“ ist jedoch: „Die Dinge außer uns sind wahrhaftig“²⁸. In charakteristischer Weise werden Kants Gedankengänge geprüft. „Die allgemeinen und unveränderlichen Gesetze des menschlichen Wahrnehmungs- und Denkvermögens (Raum und Zeit und die Kategorien des Verstandes), bezogen auf die sinnlichen Eindrücke, geben diesen die allgemeine Gültigkeit für alle sinnlich vernünftigen Wesen.“ Aber hier handelt es sich „um eine metaphysische Erklärung der Erfahrung“ und nicht um eine „Anleitung zur Erfahrung“. Da Sailer aber die letzte geben wollte, begnügt er sich hier mit einer Anerkennung der spekulativen Bedeutung und stellt nach dieser Abgrenzung die Lehre von der sinnlichen Erfahrung dar. Einen besonderen Abschnitt widmet er auch dem Glaubensvermögen. Wie bei der Erfahrung, so geht er dann auch bei der Behandlung der Vernunft vor. Unter Vernunftvermögen versteht er „die gesamte Erkenntniskraft des Menschen, welche alle wahren Erkenntnisse hervorbringt“. Er unterscheidet eine gemeine, eine Vorstellung bildende oder rangierende, eine urteilende oder kritische Vernunft des Menschen. Für seine Darstellung zieht er sie nur so weit heran, als sie „Grund zur Erkenntnis, Leitzeug zur Mitteilung der Wahrheit und Werkzeug zu weiteren Erfindungen“ ist²⁹. Das zweite Buch wendet sich sodann den Schwierigkeiten auf dem Weg zur Erkenntnis zu. Im dritten Buch wird die bestmögliche Anwendung unserer Erkenntniskräfte gezeigt. Dabei tritt der philosophische Standpunkt

²⁶ Funk, a. a. O. 59.

²⁷ Funk, 61.

²⁸ Vernunftlehre, WW. I, 11, 19.

²⁹ Vernunftlehre, WW. I, 14, 118, 117, 126.

Sailers zu den Ideen seiner Zeit klar in Erscheinung. Er warnt vor dem blinden Eifer für die Aufklärung und warnt in gleicher Weise „vor dem blinden Eifer gegen die Aufklärung“. Nur dadurch war es ihm möglich, zur Überwindung der „nicht ohne Grund“ verschrieenen Aufklärung beizutragen, daß er das Gute, das darin lag, mit Eifer und Einsicht förderte, das Wertlose und Schädliche aber bloßstellte. Mit tiefem Blick für das geistige Geschehen seiner Zeit sondert er Person und Sache — „Aufklärung ist ein Abstraktum, hat keine Hände und keine Füße, tut selbst nichts, sondern die Aufklärer ... sind, wirken, veranlassen“ —, sondert Geschrei von still wirkendem Guten — „weil das Geschrei von guten Früchten, ohne die guten Früchte aufweisen zu können, auch den guten Baum verdächtig gemacht“ —, sondert aufgeblasenen Wissenschaftsdünkel von tiefer, stiller Gelehrsamkeit — „laßt euch von der gelehrten Windmachei nicht irreführen!“ Seine Losung heißt: „Darum müsset ihr Aufklärung von Aufklärung sondern!“³⁰ Er lehnt also die Überschätzung der Aufklärung ab, behält aber die Pflege der Vernunft als ein mächtiges Mittel zur Erziehung und Bildung des Menschen bei. Rückschauend muß gesagt werden, daß man jener Bewegung keinen andern Gang wünschen konnte, von welcher Seite der Geisteswissenschaften man auch an sie herantrete, als ihn hier Sailer mitten in ihrer Evolution formulierte³¹. Was er hier schon in seiner ersten Mußezeit (1781—84) niederschrieb, das hat er dem Sinne nach wiederholt in einem Gedenkblatt von 1803³².

Nach diesem kurzen Aufriß der Philosophie Sainers sind einige kritische Erwägungen nötig. Zunächst könnte es den Anschein haben, als habe sich Sailer eine allzu etappenreiche philosophische Entwicklung gestattet. Es war nacheinander von Scholastik, Rationalismus, Kantianismus, Jacobischer und Schelling-scher Naturphilosophie die Rede. Aber nirgends läßt sich feststellen, daß er einer dieser Gattungen ergeben gewesen wäre. Wohl hat er zuweilen Gedankengänge der Scholastik eingeschlagen, die Nüchternheit des rationalistischen Denkens suchte er sich anzueignen, Kants ethischen Ernst lernte er schätzen und von der Naturphilosophie bekam er die Richtung auf die Totalität. Sainers Haltung bildet gerade das Gegenstück zu einer Evolution von einer zur andern Philosophie. Entwicklungsstadien lassen sich in allen Zweigen seines Geisteslebens kaum feststellen³³. Sie widersprechen ganz der in sich geschlossenen Persönlichkeit, für die es ein Hin- und Herpendeln nicht gab. Dies Urteil ist gar nicht einmal restlos erfreulich; denn in den philosophischen Gärungen jener Zeit konnte der Durch-

³⁰ Vernunftlehre, WW. III, 79, 82, 84, 89, 80, 84.

³¹ Über Sainers positive Bedeutung in der Überwindung der Aufklärung äußert *Ph. Funk*, a. a. O. 86: „Es war nicht nur keine Aufklärerei, sondern kräftigster Ansatz zu ihrer Überwindung.“ Vgl. auch *Phil. Klotz*, Joh. Mich. Sailer als Moralphilosoph, Paderborn 1909, 23.

³² Im Besitz der Familie Fahrenbacher, Landshut, abgedruckt bei *Lorenz Radlmaier* (Sailer als Pädagog, Berlin 1909): „Der Weise fährt fort in der Zergliederung des Zeitgeistes, prüft alles und behält nur das Gute.“

³³ Für das religiöse Gebiet vgl. *Funk*, a. a. O. 87.

gang durch ein System von großem Vorteil für den Denker sein, wie wir es bei Kant sehen und bei dem wandlungsreichen Schelling.

Für diese Statik im Wesen Sailers muß außer der Struktur seiner Persönlichkeit noch ein anderer Grund angeführt werden, der allerdings außerhalb des Gebietes der Philosophie liegt, bei Sailer aber eine große Rolle spielt: Es ist die religiöse Anlage, Erziehung und Betätigung³⁴. Seine Religiosität gab ihm einen festen Standpunkt, den er keiner Philosophie zuliebe aufgab.

Von einer solchen Einstellung leitet sich sogleich der zweite Tadel her, der von den Tagen Sailers bis in unsere Zeit immer wieder erhoben worden ist, der des Eklektizismus. Welche besondere Rolle er bei ihm als Ethiker spielt, wird sich aus der Darstellung ergeben. Hier geht es zunächst um die Frage, ob er Eklektizist war und in welchem Sinn man ihn so nennen darf. Wenn er in jenem Gedenkblatt, auf das oben hingewiesen wurde, sagt: „So fährt der Weise fort in der Zergliederung des Zeitgeistes . . . prüft alles und behält, wenn er Gutes findet, nur das Gute“, so spricht das für eine eklektizistische Haltung. Ähnliche Aussprüche wurden aus der Vernunftlehre angeführt. Man darf also Eklektizismus bei ihm gelten lassen, wenn man von anderen, meist wichtigeren Partien seiner Philosophie absieht. Jeder Eklektizismus ist von vornherein der Ungereimtheit verdächtig. Das könnte am besten durch einen Blick auf Sailers System geprüft werden. Nun hat er zwar eine systematische Erkenntnislehre im oben gekennzeichneten Ausmaß geschrieben, jedoch kein philosophisches System aufgestellt. Diese Beschränkung seiner philosophischen Tätigkeit auf solche Grundlagen ist wohl zu beachten. Niemanden ist es bis jetzt eingefallen, diese „Vernunftlehre“ widerspruchsvoll zu nennen, obgleich er darin eine Synthese sämtlicher für sein ethisches System wichtigen Begriffe vollzogen hat. Wenn sich schon zu seinen Lebzeiten Stimmen gegen ihn aus den einzelnen Lagern erhoben haben, die ihm aus seiner Mittlerstellung Vorwürfe machten, so erstreckten sich diese niemals auf philosophische Fragen im engeren Sinn³⁵.

Dennoch soll nicht verkannt werden, daß seiner Philosophie Mängel anhaften, die einer größeren Wirkung Eintrag taten. Das hat schon der zeitgenössische Theologe Lüft erkannt, und es erschien dem Herausgeber der Werke Sailers derart zutreffend, daß er seine Kritik zum Abdruck brachte³⁶. „Das Gebrechen, das sich durch alle wissenschaftlichen Leistungen des Verfassers hindurchzieht“, ist eine „zu wenig objektive Haltung, zu wenig strenge Systematik und zu wenig sich ruhig und konsequent auseinander fortbewegende Auswicklung der Idee“. Nun gehörte der Verzicht auf die strenge wissenschaftliche Form im Zeitalter der Aufklärung geradezu zum guten Ton. Bei Sailer hat es noch einen tieferen

³⁴ Dazu Funk, a. a. O. 83 und 85; Klotz, a. a. O. 24; Radlmaier, a. a. O. 44 ff.; Eschweiler, a. a. O. 295.

³⁵ Vgl. den historischen Teil meiner Dissertation.

³⁶ Handbuch der christlichen Moral, WW. XV, S. VII.

Grund: Er konnte den großen volkspädagogischen Zug seiner Persönlichkeit — der im Willen und Wirken wahrlich über die Grenzen seiner Konfession hinausging, bei aller Treue im kleinen — auch dann nicht unterdrücken, wenn er Philosophie bot. Das muß zwar positiv gewertet werden, für den Philosophen ist es aber kein Lob. Das hat er selbst eingesehen, als er die Ernte seiner wissenschaftlichen Tätigkeit überblickte und darum gab er dem Herausgeber seiner Werke, dem Professor Jos. Widmer, den Auftrag, die wissenschaftlichen Arbeiten straff zusammenzufassen³⁷. Als aber Sailer vom Tod ereilt wurde, wagte Widmer nicht mehr, das sprachliche Gewand, in dem der Verstorbene zu seiner Mitwelt geredet, zu verändern. Dafür können wir ihm nur dankbar sein. Denn der wissenschaftliche Gehalt ist uns auch so erreichbar; die Sprache dieses geistigen Führers in bewegter Zeit bietet uns aber an unmittelbarer Anschauung mehr für unser geistesgeschichtliches Verstehen, als es die subtilsten Analysen zutage fördern könnten.

Eine endgültige Würdigung der Philosophie Sailers kann jedoch nur von dem Standpunkt aus erfolgen, den er selbst der Philosophie gegenüber einnahm. Er betrieb sie als Grundlage zur Ethik. Gerade die neuere Philosophie war ja darin groß, daß sie die ethischen Grundfragen in ihrem philosophischen Zusammenhang, ihrer metaphysischen und weltanschaulichen Tragweite auf ganz neuer Basis erforschte³⁸. Daneben steht das hergebrachte Streben nach einem konstruktiven System der Moral, das ebenfalls in Sailers „Handbuch der christlichen Moral“ einen Niederschlag fand. Darum werden an den philosophischen Unterbau hohe Anforderungen gestellt. Er muß sich auf dem Gebiet der Ethik bewähren. Die Synthese, die Sailer gibt, hat ihre Tragfähigkeit auf theoretischem und praktischem, metaphysischem und spekulativem Gebiet zu erweisen. Darum bedurfte diese Aufgabe einer erkenntnistheoretischen Fundierung. Mit ihrer Leistung war der rein philosophischen Aufgabe Sailers Genüge geleistet. Darüber hinaus hat er sich nicht philosophisch betätigt. Die Weiterarbeit vollzog sich innerhalb der ethischen Disziplin. Es wird nun auch klar, mit welcher Umsicht Sailer bei der Auswahl der Bausteine zu seiner Synthese vorgehen mußte. Innerhalb der erkenntnistheoretischen Arbeit hat sich das bestätigt. Im Moralsystem findet es sich wieder. Unter diesem Gesichtspunkt kann man seinen Eklektizismus nur loben, der ein in sich geschlossenes Gebäude dahinstellte, das in der Vernunftlehre ausgegangen war von Menschen, „wie sie sind“, das an ihnen seine Geltung erwies und metaphysisch sorgsam gesichert war. Diese Züge werden daher an späterer Stelle zu analysieren sein.

Nun ist die philosophische Grundlage nicht der einzige Pfeiler, der Sailers Sittenlehre trägt. Er war ja von Beruf Moralthologe. Darum ist für ihn immer

³⁷ Handbuch, WW. XV, S. V.

³⁸ Vgl. *Friedr. Jodl*, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 1882, Einleitung IV/V.

auch der theologische Gesichtspunkt von Bedeutung³⁹. Das tritt in seinem System klar zutage. Die theologische Begründung hat nach seiner Ansicht die philosophische zu ergänzen. Sailer spricht darum von einer christlichen und einer natürlichen Moral. Letztere ist der Gegenstand dieser Untersuchung und wird darin als Ethik bezeichnet, wiewohl Sailer diesen Terminus selten gebraucht. Die theologische Moral soll hier nicht untersucht werden⁴⁰. Nur die Ethik Sailers wird auf ihren philosophischen Gehalt und ihre philosophische Geltung hin geprüft.

Zunächst taucht die Frage auf, ob unter diesen Umständen überhaupt noch die Möglichkeit einer lückenlosen philosophischen Ethik besteht. Schließen sich diese beiden Aufbauprinzipien nicht schlechthin aus? Daß das nicht der Fall sein muß, lehrt die Synthese, die Hegel eben damals vollzog⁴¹, wie überhaupt der Drang zur Synthese, namentlich bei den Männern des deutschen Idealismus, im Zug der Zeit lag; so läßt sich auch Sailers Verhältnis zu Jacobi tiefer verstehen. Durch diese Parallele wird darauf hingewiesen, daß es sich hier nicht um eine singuläre und höchst anfechtbare Eigenart handelt, sondern um eine geistesgeschichtlich bedingte Erscheinung. Was Hegel und Sailer anbahnten, und zwar jeder für sein Bekenntnis, das erstrebten auch Schelling und Baader. Die konstruktiven Systeme des auftauchenden deutschen Idealismus waren dieser Synthese überaus günstig. Eine Schwächung der Aufbauprinzipien war damit nicht notwendig verbunden.

Der Verdacht, daß Sailer es mit der philosophischen Seite dieser Aufgabe zu leicht genommen habe, wird schon dadurch abgeschwächt, daß wir uns hier vergegenwärtigen, was schon von seiner philosophischen Einstellung gesagt worden ist: daß nämlich seine schärfste taktische Waffe gegen die bloße Aufklärerei die war, die Vernunft alles das leisten zu lassen, was immer sie zu leisten imstande sei. Darin liegt bereits die Gewähr für die nötige Sorgfalt bei der Behandlung der Ethik in ihrem eigenen philosophischen Charakter. Dafür ist noch die Gewinnung eines philosophischen Grundbegriffes nötig, den die Vernunftlehre nicht deutlich genug gebracht hatte und der nun im Handbuch der christlichen Moral eine erneute Behandlung erfährt, es ist der philosophische Gottesbegriff. Sailer treibt die ethischen Probleme immer weiter vor, bis er schließlich fragt: „Woher und wozu Vernunft, Freiheit, Gesetz, Pflicht, Gewissen⁴²?“ Er ist der

³⁹ Über Sailers Bedeutung als Moraltheologe handelt *Joh. Bapt. Lüft* in den *Jahrbüchern der Theologie und christl. Philosophie*, 2. Bd., 1. Heft, Frankfurt 1834. Sein Aufsatz: Über Konstruktion und Behandlung der theologischen Moral; ferner *Jos. Mausbach*, *Christlich katholische Ethik* in dem Sammelwerk: „Die Kultur der Gegenwart“, hrsg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. IV, Berlin 1906, 530.

⁴⁰ Sie kommt zur Geltung bei *Phil. Klotz*, *J. M. Sailer als Moralphilosoph*, Paderborn 1909, 44 ff.

⁴¹ Vgl. *Jodl*, a. a. O. II, 129.

⁴² Handbuch, WW. XIII, 27.

Überzeugung, daß er „das beste Resultat der besten Philosophie“⁴³ vorlegt, wenn er die Antwort so faßt: „Es ist vor und über allem menschlichen Sein ein Höchstes, und dies eine Höchste ist das Ur-, ist das ewige Leben aus sich und in sich; und dieses Ur- und ewige Leben ist die Urquelle alles andern Seins und Lebens, die Urquelle der Natur, der Menschheit, des Weltalls“⁴⁴.“ Es muß hier hervorgehoben werden, daß Sailer auf die philosophische Sicherung dieses Begriffes verweist. Er selbst hat keine Gottesbeweise aufgestellt. Das ist ja auch nicht die Aufgabe des Ethikers. Seinen Gottesbegriff übernimmt er als Resultat einer philosophischen Forschung, wie sie Stattler betrieb. Letzten Endes ist also diese Ethik in Gott begründet. In der Art ihres Aufbaues und ihres philosophischen Untergrundes macht sich der konstruktive Zug der Zeitphilosophie geltend. Positivismus und Kritizismus haben keinen Einfluß ausgeübt. Denn die Ethik ruht nicht wie bei Kant auf einem Imperativ, der uns erst Gott verbürgt⁴⁵, sondern die Autorität und Transzendenz Gottes als des Gesetzgebers bleibt gewahrt. Darum muß auch die Beziehung des Menschen zu Gott, die Religion, bei Sailer⁴⁶ anders gefaßt werden als bei Kant⁴⁷. Kant geht in seiner kritischen Ethik aus von dem in sich selbst gründenden autonomen Vernunftgebot, das die „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht mehr durch einen göttlichen Gesetzgeber begründet. Wohl weiß die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Gott als dem Oberhaupt im Reich der in sich selbst gründenden sittlichen Zwecke, d. h. der Vernunftpersonen⁴⁸. Auch Sailers Ethik beansprucht Geltung für alle Menschen, doch ist nötig, daß sie das Dasein Gottes bejahen. Er hat auch den Begriff des Offenbarungsgottes, doch das besagt in diesem Zusammenhang nichts für den philosophischen Gehalt des Gottesbegriffes. Diesem Gottesbegriff zufolge ist Gott der Urheber des Sittengesetzes. „Gott ist in der philosophischen und in der christlichen Betrachtungsweise der höchste Gesetzgeber des sittlichen Menschen“. Daraus ergibt sich, wie Sailer mit Hilfe der philosophischen Grundlage eine Koinzidenz von Ethik und Moral herbeiführen will. „Die Lehren der Moral würden nichts verlieren, wenn sie das Gepräge der vierfachen Einstimmung zwischen Gewissen, Philosophie, Christentum und Erfahrung an der Stirn trügen.“ Erst nachdem dieses allgemeine Sittengesetz im Dasein Gottes verankert ist, erhält es für den Christen noch eine besondere Sanktion: „Dies eine Gesetz heißt endlich das Gesetz Christi, insofern es Christus . . . lebendig darstellt.“ Ebenso wird

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ Handbuch, WW. XIII, 27.

⁴⁵ *Er. Adickes*, Kants opus posthumum, Berlin 1920, 802.

⁴⁶ Die Religion hat die Aufgabe, den Menschen zu „vergöttlichen“. Handbuch, WW. XIII, 95 und 96.

⁴⁷ „Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote.“ Kritik der prakt. Vernunft, Akademieausgabe V, 129; ebenso Kritik d. Urteilskr., V, 481; Religion innerhalb etc. VI, 153.

⁴⁸ Akademieausgabe IV, 433.

auch der Grundsatz für den Menschen überhaupt: „Gehorche der vernünftigen Natur!“ für den Christen so ausgedeutet: „Gehorche dem Ausspruche Christi⁴⁹!“

Wie sehr es Sailer darum zu tun ist, auch bei diesem Übergang von der Ethik zur Moral die philosophische Kontinuität zu wahren, zeigt die Stelle: „Insofern die Vernunft die Tatsache der christlichen Offenbarung nach reifer Durchforschung als Wahrheit anerkennt, gewinnt der Grundsatz den Ausdruck: Gehorche der höchsten Vernunft, insofern sie sich . . . in der Lehre Christi . . . offenbart.“ Bei all diesem Bemühen verrät sich der Einfluß des englischen Philosophen Baco, der auch auffallend oft zitiert wird⁵⁰. Die Tatsache der Sittlichkeit gilt als ein Phänomen der Anthropologie, das noch einer metaphysischen Durchdringung fähig ist und das rein Anthropologische alsdann überragt.

Wie die beiden Komponenten, Moral und Ethik, einander entgegenreifen, zeigen schon rein äußerlich die beiden wichtigsten moralphilosophischen Werke, die Glückseligkeitslehre und das Handbuch der christlichen Moral. Jenes ist der induktive Weg zur Ethik, dieses der deduktive Weg zur Moral. In der Sache kommen beide überein. Sailers Sittlichkeitslehre ist also sowohl Ethik als auch Moral.

Nun findet sich gerade in der Darstellung von Sailers Moralphilosophie die Andeutung, daß die Zusammenlegung der Glückseligkeitslehre mit dem Handbuch der christlichen Moral nicht ohne Schwierigkeit gelingen will. Doch taucht bereits die Ahnung auf, daß es sich dabei um synthetische und analytische Ableitung der Ethik handelt⁵¹. Im folgenden werden daher diese beiden Wege und ihr Zusammentreffen an Hand der Aufbauprinzipien nachgewiesen.

Die Glückseligkeitslehre beginnt mit der Analyse der menschlichen Natur. Sie betrachtet nacheinander die Kräfte, Triebe, Bedürfnisse, Gemütszustände, Würde und Bestimmung der menschlichen Natur. Die Ethik will nun diese verschiedenen Äußerungen des Menschen in die gehörige Ordnung bringen. Aus der Einzelbetrachtung ergibt sich, daß diese Ordnung nur dann erreicht ist, wenn „die Sinnlichkeit in einer steten Subordination gegen die Vernunft . . . gehalten wird“. In stetem Weiterschreiten erfolgt nun die Ableitung des sittlich Guten und sittlich Bösen. Es wird der „gute, reine Wille⁵²“ in seiner sittlichen Bedeutung erkannt und gewürdigt. Damit ist der metaphysische Maßstab gegeben, von dem aus alle Handlungen gesetzt und beurteilt werden müssen. Es folgt darum die Darstellung der menschlichen Sittlichkeit in allen wesentlichen Grundzügen⁵³. Der Weg von der menschlichen Natur bis zur Materie des Sittengesetzes ist damit zurückgelegt. Der Aufbau der Ethik ist vollzogen.

⁴⁹ Handbuch, WW. XIII, 97, 94, 107, 140.

⁵⁰ In den herangezogenen Schriften (Vernunftlehre, Glückseligkeitslehre und Handbuch) wird Baco zitiert: Vernunftl., WW. I, 10; 150; 151; 152; 157; WW. II, IV; WW. III, 219—22. Glückseligkeitsl., WW. IV, 64; 93; 117; WW. V, 150. Handb. XIII, 149; XV, 161.

⁵¹ Klotz, a. a. O. 162, 151.

⁵² Glückseligkeitsl., WW. IV, 25, 70, 87, 114, 138, 69, 161 u. 166, 165, 170.

⁵³ Glückseligkeitsl., WW. V.

Den umgekehrten Weg geht das Handbuch. Aus der Idee der Sittlichkeit wird das Moment hergeleitet, das Sailer's Ethik gestalten soll, nämlich die Idee des höchsten Gutes. Wie die Naturgesetze die physischen Kräfte zur Harmonie zusammenführen, so hat das Sittengesetz die freitätigen Menschen zur sittlichen Harmonie zu bringen. Daher: „Gut ist das, was in unserm freien Wollen und Denken, Tun und Nichttun, Genießen und Leiden und vorzüglich in den Triebfedern und Zwecken des freien Wollens und Denkens, Tuns und Nichttuns, Genießens und Leidens mit dem ewigen Gesetze übereinstimmt.“

So wird nun, deduktiv weiterschreitend, die Ethik aufgebaut. „In der Idee des Gesetzes (als der höchsten Regel für den freien Willen des Menschen) liegen alle Pflichten, in der Idee der Weisheit alle Tugenden, in der Idee des höchsten Gutes alle wahren Güter, die in der vollendeten Tugend gegeben oder dargestellt sein müssen⁵⁴.“ An der Würde und Bestimmung des Menschen⁵⁵ wird der Inhalt der Einzelgesetze gemessen, diese selbst sodann eingehend dargelegt⁵⁶.

Eine Übersicht über die beiden Wege zeigt die folgende Tabelle:

Glückseligkeitslehre	Handbuch der christlichen Moral
<p>Kräfte, Triebe, Bedürfnisse, Gemütszustände sind nach Würde und Bestimmung des Menschen zu ordnen nach dem Grundsatz der Subordination. Daraus ergibt sich der Inhalt der Begriffe gut und böse und die vollendete Sittlichkeit.</p>	<p>Die Idee der Sittlichkeit, gekennzeichnet durch den Grundsatz der Harmonie, bestimmt Pflichten, Tugenden, Güter. Sie gelangt zur richtigen Einschätzung der Würde und Bestimmung des Menschen und zur Ordnung von Gefühl, Begehren, Trieb.</p>

Damit kommen also beide Wege so vollständig überein, daß sich Ausgangspunkt des einen und Ende des andern decken. Das doppelte Gewand der Ethik Sailer's beruht also lediglich auf der bewußten Durchführung zweier logischer Prinzipien des Systembaues. Nun ist noch nachzuweisen, wie sich in jedem Fall das sittliche Leben regelt. Sind nämlich beide Wege konsequent durchgeführt, so müssen ihre Anweisungen zum sittlichen Leben nicht nur im einzelnen, sondern auch in den großen Zügen ihrer Wesensmerkmale kongruent sein. Was die Einzelpflichten anlangt, so ist in beiden Werken Gleichheit des Inhalts, doch nicht Gleichheit der Form festzustellen. Die Glückseligkeitslehre widmet ihnen gelegentlich besondere

⁵⁴ Handbuch, WW. XIII, 103, 105, 308 f., 103.

⁵⁵ Handbuch, WW. XIV, 14.

⁵⁶ Handbuch, WW. XIV u. XV.

Kapitel, gleichsam als Anwendung des gefundenen Allgemeingesetzes. Das Handbuch, das auf diesem Gebiet möglichst vollständig sein will, handelt über die Pflichten in zwei Bänden.

Sehr schön läßt sich die Übereinstimmung beider Werke an den drei großen Imperativen des sittlichen Lebens zeigen. Sie bilden den Grundriß des Handbuches und sind an einer Stelle so formuliert⁵⁷: *Nosce te ipsum, emenda te ipsum, perforce te ipsum*. Die entsprechenden Abschnitte der Glückseligkeitslehre handeln „von der Notwendigkeit des Zu-sich-selbst-Kommens⁵⁸, vom Besserwerden des Menschen⁵⁹, vom dauerhaften Frohsein⁶⁰“, das ja bei Sailer nur neben der höchsten Stufe der Sittlichkeit möglich ist, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird.

2. Die Glückseligkeitslehre Sailers.

Das induktive Verfahren zur Ableitung der Ethik in der „Glückseligkeitslehre“ hat einen sicheren Ausgangspunkt nötig. „Gib mir einen festen Punkt, auf dem ich feststehen kann“, ruft er darum in der Einleitung zum Kapitel von der Idee der wahren Glückseligkeit aus. Die eingehende Analyse der menschlichen Natur hat ihm ergeben, daß von den beiden Grundtrieben der menschlichen Natur, dem Trieb zum Wohlsein und dem Trieb zum Gutsein, der erste am stärksten ist. Doch hält Sailer dafür, daß man viel eher fragen müsse, was der Mensch zum Grundtrieb seiner Handlungen machen solle. Es gibt einen Zustand, in dem nur das Sinnenglück erstrebt wird, einen verfeinerten, in dem das Gutsein der Vermehrung des Wohlseins dient, einen höheren, in dem das vollkommene Gutsein erstrebt wird, das die höchste Stufe des erreichbaren Wohlseins im Gefolge hat⁶¹. Die Vernunft erkennt jenem Handeln die höchste Stufe zu, das sich von der höchsten Triebfeder leiten läßt. Wenn die Liebe zum höchsten Gut herrscht, fällt die Rücksicht auf das Wohlsein, das dem so entstehenden Handeln folgt, gänzlich fort. So ist für die höchste Stufe des sittlichen Handelns eine Gabelung von Wohlsein und Gutsein eingetreten, weshalb dieses Verhältnis noch genauer untersucht werden muß.

Der elementare Drang nach Glückseligkeit zeigt seine ganze, oft verheerende Macht in der sinnlichen Sphäre. Darum muß hier scharf geschieden werden. „Wenn die Sinnlichkeit mir gehorsamet, dann ist sie gut.“ Die richtige Ordnung ist dann hergestellt, wenn „die Sinnlichkeit in steter Subordination gegen die Vernunft und die Vernunft in steter Subordination gegen die höchste Vernunft gehalten wird⁶²“. Bei aller Anerkennung der Glückseligkeit herrscht daher in der sinnlichen Sphäre der Sailerischen Ethik eine strenge Zucht. Dem Wohlsein

⁵⁷ Handbuch, WW. XIII, 89.

⁵⁸ Glückseligkeitsl., WW. V, 15.

⁵⁹ Glückseligkeitsl., WW. V, 133.

⁶⁰ Glückseligkeitsl., WW. V, 221.

⁶¹ Glückseligkeitsl., WW. IV, 294, 25—62, 28, 33, 31, 32, 39.

⁶² Glückseligkeitsl., WW. IV, 90, 69.

entgegengesetzt, aber aus demselben Ursprung stammend, spielt auch das Leid eine Rolle im Leben und Handeln des Menschen. Seine Existenz wird jedoch nicht gerechtfertigt, sondern es werden Verhaltensmaßregeln im Leid gegeben⁶³. Dadurch sollen die Störungen des Wohlseins vermindert werden, immer aber nur auf dem Weg über das Gutsein. Eine Eigenart des Wohlseins verdient noch besondere Berücksichtigung. Es liegt in seinem Wesen, daß es stets vermehrt werden muß. Dieser Zug zum Unendlichen⁶⁴ stimmt den Philosophen besonders ehrfürchtig, weil er hier an einer Grenze seines Forschens steht, die nur der ahnende Glaube überschreiten kann. Nicht nur die persönliche Glückseligkeit beschäftigt Sailer, er ist auch bewegt von der Sorge um fremdes Wohl. Wie bei der Behandlung des Leides, so verläßt er auch hier den induktiven Weg und gibt eine Reihe von Grundsätzen, die durch das Gesetz der Ordnung unter den Individuen bestimmt werden.

Immer wird dem Wohlsein oder der Glückseligkeit nur ein relativer Wert beigemessen. Sailer schränkt den Begriff der Glückseligkeitslehre ausdrücklich ein und hebt hervor, daß er „durchaus an keine wahre, von der Tugend trennbare Seligkeit denke⁶⁵“. Dadurch gewinnt die andere Triebfeder unseres Handelns, das Streben nach Gutsein, ihre uneingeschränkte Anerkennung. Sie geht hervor aus dem guten Willen, der einen unbedingten Wert hat. Würde und Bestimmung des Menschen zeigen, wie das rechte Verhältnis von Gutsein und Wohlsein zu gestalten ist. Die Würde des Menschen ist in seiner Erkenntniskraft und in der Freitätigkeit seines Willens begründet. Die Erkenntnis liefert die Idee des Guten, der Gerechtigkeit und der Ordnung. Der freie Wille gibt sich das Gesetz des Guten, die Pflicht, ihm in der Handlung nachzustreben⁶⁶. Wenn auch die Einsichten in das ethische Handeln nicht so zwingend und allgemeingültig sind wie das philosophische Erkennen, so zeigt doch die Erfahrung, daß das sittliche Leben eine unbestreitbare Tatsache ist. „Was also die spekulative Vernunft nicht erklären kann, das kann die gemeine Vernunft⁶⁷ nicht bezweifeln⁶⁸.“

Vergleichsweise sei hier an die Theologie Sailers erinnert. Wie sein „Gebetbuch“ zeigt, wiederholt sich das Verhältnis der Begriffe sittlich und selig auch auf theologischem Gebiet und spricht sich dort aus in der grundlegenden Formel: Hier heilig, dort selig.

Eine eigenartige Prägung hat der Begriff des höchsten Gutes in Sailers Ethik erfahren, der deutlicher noch als bei Kant die Ethik von eudaimonistischen Zügen

⁶³ Glückseligkeitsl., WW. V, 246—276.

⁶⁴ Glückseligkeitsl., WW. IV, 77. So auch bei Thomas, Summa theol I, 2, q. 5, a. 3 und Summa contra gent. III, c. 48.

⁶⁵ Glückseligkeitsl., WW. V, 310 ff., 11.

⁶⁶ Glückseligkeitsl., WW. IV, 297, 174 (Ein Anklang an Kant und die Aufklärung!), 119 und 120, 121.

⁶⁷ Auch ein Terminus der Aufklärung!

⁶⁸ Glückseligkeitsl., WW. IV, 122.

freihält⁶⁹. Er versteht darunter einen Menschheitswert, die Verwirklichung des sittlichen Ideals der Menschheit und unterscheidet diesen Begriff des höchsten Gutes von Gott, der in anderem Sinne auch das höchste Gut genannt wird⁷⁰. Das höchste Gut ist für ihn ein Werk oder eine Darstellung der sittlichen Gesinnung. Die Herrschaft des Guten ist der Inbegriff aller irdischen Güter, das ist das höchste Gut, im Vergleich zu dem alle andern ethischen Güter nur Annäherungswert besitzen⁷¹.

3. Sailers Stellung zur ethischen Problematik.

Welche Leistung Sailer mit der eben umrissenen Ethik vollbracht hat, kann natürlich erst erkannt werden, wenn man seine Stellung zu den ethischen Grundbegriffen untersucht. Denn dabei treten erst genauer seine Anknüpfungspunkte und Unterscheidungsmerkmale von den ethischen Lehren der Vergangenheit und den ethischen Strömungen seiner Zeit in Erscheinung. Dazu kommt noch ein anderes. Eine jede Darlegung philosophischer Gehalte wendet sich an den philosophischen Horizont ihrer Zeit, zu der der Interpret zunächst redet. Nun haben sich die ethischen Grundbegriffe seit den Tagen Sailers gewiß verfeinert. Begriffspaare, die Kant noch als parallel ansieht, wie formal-material, apriori-aposteriori, überschneiden sich⁷². Wohl ist es unhistorisch, eine Ethik der Vergangenheit nach heutigen ethischen Erkenntnissen zu beurteilen; aber deren Einsichten sollen verwandt werden zu einer Erkenntnis der ethischen Begriffe Sailers. Wo seine Bemühungen zur Weiterbildung der ethischen Grundbegriffe angesetzt haben, wo andererseits die Gedankengänge des Ethikers stehenblieben auf dem Weg, den die nachfolgende Entwicklung gegangen ist, alle diese, die heutige Ethik interessierenden Fragen sollen dabei Gelegenheit zur Erörterung finden.

Wenn eine ethische Begriffswandlung die Sittlichkeit nicht mehr ausschließlich im Vernunftcharakter des Menschen, sondern daneben oder vorzüglich im ideal aufgefaßten Triebleben begründet sieht, so entsteht leicht die Gefahr, das Sein des Sittlichen unabhängig vom Erkenntwerden zu leugnen und es als bloße Fiktion, als Nomen, zu erklären, dem nichts Reales entspricht. Damit wird vom Sittlichen her das alte Universalienproblem aufgeworfen.

Der Realismus nimmt an, daß das Wesen des Gegenstandes, das sich beim Erkenntnisprozeß in der Seele des Erkennenden zeigt, im Gegenstand realiter existiert⁷³. Für die Ethik bedeutet das die Anerkennung der Wertwirklichkeit

⁶⁹ Vgl. J. Kant, Kritik der Urteilskraft § 84 (Akademieausg. V, 434).

⁷⁰ Handbuch, WW. XV, 287, Anm.

⁷¹ Handbuch, WW. XV, 286, 287, 291 f.

⁷² Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung, 1. Bd., Tl. 2, Halle 1913, 453.

⁷³ „cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitatis. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu.“ Thomas, Summa theologiae, I, q. 85, a. 2, ad 2.

des Guten. Beim Nominalismus hingegen, bei dem das Erkannte nur ein begriffliches Zeichen ist, dem nichts Reales in den Dingen entspricht⁷⁴, verliert das Sittliche seine Wirklichkeit. Sailer stellt sich nachdrücklich, ohne ein Für und Wider zu erörtern, auf die Seite des thomistischen ethischen Realismus. Er zitiert Thomas zur Frage des Sittengesetzes⁷⁵: *Est aliqua lex aeterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens*. Wodurch kommt nun die Realität dieses Gesetzes zustande? Sailer sagt darüber: „Wenn dieser Nominalbegriff . . . ein Realbegriff sein soll, . . . so muß ein ewiges Gesetz sein.“ „Was in der Sprache der Schule Sittengesetz heißt, erhält durch die Voraus- und Obenansetzung des Höchsten einen ganz bestimmten, einen vollen Realsinn. Das Sittengesetz ist also ein durchaus bestimmtes, „ein vollsinniges Realgesetz⁷⁶“. „Mit Gott ist Realität gegeben⁷⁷“. Die menschliche Vernunft bildet eine Einheit mit diesem Gesetz, da sie es nicht erzeugt, sondern empfängt. Reine Vernünftigkeit und reine Sittlichkeit besteht „nur in einer dem Bewußtsein Gottes und seines Gesetzes eigentümlichen Denkart und Gesinnung⁷⁸“. Damit ist sowohl menschliche als auch göttliche Willkür beim Zustandekommen des Sittengesetzes verneint. Deutlich sagt Sailer darüber: „Der Mensch kann nicht schauerlicher von seiner eigenen Vernunft abfallen, als wenn er . . . die Meinung: daß es keinen inneren Unterschied zwischen gut und böse gäbe und aller Unterschied nur von willkürlicher Festsetzung herrühre, . . . für wahr hält.“ Damit ist der Nominalismus und Relativismus der Werte und Normen abgelehnt. Die schärfste Ausprägung dieser Überzeugung findet sich bei der Lehre vom Bösen. Auch hier wird die Wesenswirklichkeit anerkannt. Sie wird in einer inneren Disharmonie mit der Natur des Menschen und Gottes gesehen⁷⁹ und als über Raum und Zeit, Erziehung und Gesetzgebung unbeeinflußt existierend dargestellt. Diese Anschauung ist in Sailers Vernunftbegriff grundgelegt. Weltvernunft und Menschenvernunft stehen in innigem Zusammenhang. Da das Sittengesetz der mit der höchsten Vernunft im Einklang stehende Ausdruck von Gottes Wesen ist, vernimmt es die menschliche Vernunft als real und überall gleich.

Hier zeigt sich der Unterschied der Ethik Sailers von der Schellings. Denn bei Schelling sind ja gut und böse beide an der Vervollkommenheit beteiligt⁸⁰. Bei Sailer darf nur das Gute herrschen, das Böse muß unterdrückt werden. Daß es

⁷⁴ „propter scientiam realem non oportet ponere tales res universales distinctas realiter a rebus singularibus.“ — Guillelmi de Ockham anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones, Lugduni 1495, I, d. 2, q. 4, o.

⁷⁵ Handbuch, WW. XIII, 159.

⁷⁶ Handbuch, WW. XIII, 159, 35, 36.

⁷⁷ Handbuch, WW. XIII, 37. Ähnlich urteilt Leibniz: *Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant*. (Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Berlin 1875. Théodizée, P. 2, § 184 u. 189, Bd. VI, 226 u. 229.)

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Handbuch, WW. XIII, 162—64.

⁸⁰ Schellings Werke, Stuttgart 1856, Bd. VII, 362/63, 433 und 441.

zu keiner Auseinandersetzung kam, ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Standpunkt Schellings erst in den 40er Jahren kritisch erfaßt wurde.

Da Sailer eine Glückseligkeitslehre geschrieben hat, ist seine Ethik immerhin im Verdacht, ihre Werte und Normen aus der Erfahrung zu holen. Es ist also zu untersuchen, ob seine Ethik empirisch, oder aber, ob sie apriorisch ist, in welchem Fall ja doch in der empirischen Wirklichkeit ethischer Handlungen die Parallelität von reiner Sittlichkeit und begleitender Glückseligkeit möglich ist. Er wirft selbst in der Vorrede zum Handbuch der christlichen Moral die Frage nach Herkunft und Geltung der Sittlichkeit auf: „Ist sie aus der Zeit oder aus der Ewigkeit geboren?“ Die wesentlichen Bestandteile der Antwort sind, daß sie ein Vernunftgesetz ist, das nicht zeitlich, sondern ewig ist. Dies Vernunftgesetz wird darum auch zu dem Imperativ verdichtet: „Gehorche der vernünftigen Natur.“ Die menschliche Vernunft weist unmittelbar zur göttlichen Vernunft, die darum letzten Endes der eigentliche Gesetzgeber ist. Die *lex naturae moralis* ist wie bei Augustin und Thomas *participatio legis aeternae in rationali natura*.

So streng Sailer das Sittengesetz vor alle Erfahrung stellt, so energisch weist er eine Ableitung sittlicher Normen aus der Erfahrung zurück. Es sei hier nur aus der Lehre vom Bösen die Stelle angeführt: „Das Böse ist nicht böse, weil es diese Menschen unter diesem Himmelsstriche, in diesem Jahrhundert für böse ausgegeben haben oder ausgeben, sondern umgekehrt: Weil es böse ist, so sollten und würden es alle Menschen unter allen Himmelsstrichen, in allen Jahrhunderten, wenn die Vernunft in ihnen urteilte und aus ihnen spräche, für böse ausgeben⁸¹.“

Mit der Erhebung des Sittengesetzes in die apriorische Sphäre ist deutlich ein Trennungsstrich gezogen gegen manche rationalistische und empiristische Richtungen, die zum ethischen Empirismus neigten, insbesondere gegen Gewährsmänner wie Gassendi⁸², Locke⁸³, Hume⁸⁴. Sailers Grundanschauungen sind ohne nähere Ausdeutung bis jetzt schon so deutlich geworden, daß begreiflich ist, wie nur eine apriorische Ethik in Frage kommen konnte. Darin ist Sailer wiederum verwandt mit Kant. Was Leibniz und die englischen Intellektualisten bereits ausgesprochen hatten hinsichtlich des apriorischen Charakters des Sittengesetzes⁸⁵, das gelangte durch Kant zu schärfster Formulierung. Die absolute Strenge des apriorischen Gesetzes ist in der Vernunft begründet. Es gilt auch bei Kant für alle vernünftigen Wesen, darum ist es Gesetz der höchsten Vernunft, Gott⁸⁶.

⁸¹ Handbuch, WW. XIII, 1, 91, 140, 161, 163.

⁸² Gassendi wird in den herangezogenen Schriften zitiert: Handbuch, XIII, 66.

⁸³ Locke wird zitiert: Vernunftl., WW. 191; 225. Handbuch, XIII, 66.

⁸⁴ Hume wird zitiert: Handbuch, XIII, 290.

⁸⁵ Friedr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 1882, II, 28.

⁸⁶ Grundl. z. Metaph. d. Sitten, 2. Abschn. (WW. IV, 408); Krit. d. prakt. Vern., 1. Tl., 1. C., 1. Hptst., § 7 (WW. V, 32). Ebenda Nr. 1, Deduktion d. Grunds. (V, 43); Opus posthumum, S. 788.

Sailer ist sich dieses Zusammenhangs mit Kant wie auch der Abweichung deutlich bewußt und weist selbst beim Tugendbegriff darauf hin⁸⁷. Zur Frage der apriorischen Geltung ist das Nötige oben gesagt.

Am interessantesten ist Sainers Stellung zur formalen und materialen Begründung der Ethik. Das Begriffspaar formal-material ist für ihn keine Alternative, zu der es Kant gestempelt hatte. Sailer begründet die Ethik sowohl formal als auch material. Sein Gedankengang ist ganz eigenartig. Selbst im Traditionellen schlägt er einen besonderen Weg ein. Er befindet sich diesmal in deutlichem Gegensatz zu Kant, mit dem er doch in sehr wichtigen Fragen übereinstimmte. Daß er die Parallelität von formal und apriorisch nicht mitmachte, ist zweifellos einer der wichtigsten Vorzüge seiner Ethik. Sie ist zunächst material. Von den Gesetzen, die die höchsten Grundsätze der Moral in sich fassen, gilt das Gesetz der Liebe als das wichtigste. Es ist bezeichnend für Sainers innige Religiosität, daß er sich an Fénelon⁸⁸, den Verfechter der uninteressierten Liebe zu Gott, anschließt⁸⁹, den er mit Ramsay⁹⁰ zur Begründung benutzt. Da Liebe immer auf einen Gegenstand geht, ist sie ein materiales Prinzip. Sie wird bestimmt durch die Würde des Gegenstandes. „Liebe und achte jedes Wesen nach seiner Würde, seinem innern Wert“⁹¹. Daraus folgt die Gottesliebe, die Nächstenliebe, die Familienliebe, die Vaterlandsliebe, die Liebe zu den unvernünftigen Kreaturen und die Selbstliebe. Das Gesetz der Liebe als Grundsatz des menschlichen Willens ist mit dem göttlichen Willen, dem ewigen Sittengesetz verbunden. Somit erhält die Tafel der materialen Gebote ihre Verpflichtung.

Nun stellt aber Sailer noch eine Reihe von Ansprüchen an ein höchstes Sittengesetz, denen das Gesetz der Liebe nicht ganz genügt. Vor allem ist in der Liebe als der bloßen Entgegennahme des gebietenden Willens noch nicht die volle Erkenntnis der Notwendigkeit des jeweiligen Gesetzes enthalten. Darum wird über die materiale Ethik ein „Formalgesetz“ gestellt, dessen Fassung so lautet: „Laß nur dies als einen Bestimmungsgrund deines freien Handelns gelten, was, als Forderung an alle vernünftigen Wesen gedacht, sich nicht selbst aufheben würde. Die Widerspruchslosigkeit ist hier wie bei Kant Kriterium des sittlichen Imperativs. Sailer hat die Überzeugung, daß er damit eine Synthese vollzogen hat, die ihm wohl als wissenschaftliches Endziel vorgeschwebt haben mag, die Synthese der philosophischen ethischen Systeme seiner Zeit mit der christlichen Moral. „Daß dieser Grundsatz, gehorche der vernünftigen Natur, der höchste und vollständige Grundsatz aller Moral sei, ist gerade so einleuchtend, als es dem

⁸⁷ Handbuch, WW. XIII, 309.

⁸⁸ Fénelon wird zitiert: Vernunftl., WW. II, 15; Glückseligkeitsl., WW. IV, 264; V, 44; Handbuch XIII, 70; 140; 150; 353; XV, 49.

⁸⁹ Vgl. Jodl, a. a. O. I, 296.

⁹⁰ Ramsay wird zitiert: Vernunftl., WW. II, 15; Glückseligkeitsl., WW. IV, 264; V, 44; Handbuch XIII, 140; XIV, 185.

⁹¹ Handbuch, WW. XIII, 139.

Forscher einleuchtend werden kann, daß derselbe Grundsatz a) alle formalen und realen Grundsätze der Moral, b) alle Aussprüche von dem heiligen Gesetze, sie mögen im Gewissen des Menschen oder in der christlichen Offenbarung gegeben sein, und c) die Prinzipien einiger neueren Philosophen (insofern sie, wenn auch einseitig, etwas Wahres aussprechen) in sich fasse⁹².“ Diese Synthese ist kurz historisch zu würdigen. Es ist klar, daß Sailer die traditionelle christliche Ethik in ihren Grundzügen beibehielt, ja geradezu auf sie zusteuerte. Damit war ihm auch das formal-materiale Schema gegeben. Aber er füllt die Formel originell und verzichtet auf eine Entlehnung bei der Scholastik. Hier müssen die Abweichungen ins Auge gefaßt werden. Bei Thomas ist das metaphysische Sittengesetz auf dem Naturgesetz aufgebaut⁹³, wobei die Synteresis die Verbindung herstellt⁹⁴. Auch hier ist das Sittengesetz Vernunftgesetz⁹⁵, aber das ist erst von sekundärer Bedeutung. Wenn Sailer hier bei Wahrung des gleichen Zusammenhangs innerhalb des ethischen Systembaus die Vernunft als Formalgesetz immer wieder hervorhebt, so ist hier deutlich der rationalistische Zug der Zeit spürbar. Nicht zuletzt spielt dabei, aus der gleichen Quelle gespeist, die Ethik Kants eine Rolle, an dessen kategorischen Imperativ das „Formalgesetz“ ganz deutlich erinnert. Was die materiale Begründung von Sailers Ethik in ihrer historischen Stellung anbetrifft, so fällt auf, daß sie der Kantschen entgegengesetzt ist und mit der scholastischen wenig gemeinsam hat. Der Gegensatz zu Kant wird später zu behandeln sein. Die Abweichung von der Hochscholastik bekundet sich wiederum nicht so sehr in der Verschiedenheit der Begriffe — denn auch die Scholastik kennt die Tugend der Liebe⁹⁶, wenn auch nicht in dieser, das ganze Sittengesetz erfüllenden Bedeutung⁹⁷, als vielmehr in der lebendigen Färbung, in der alles umfassenden Aktivität. Dazu kommt noch, daß gerade Fénelon zur Ausdeutung der Liebe benutzt wird.

Die systematische Würdigung einer formalen oder materialen Ethik kann nur im Zusammenhang mit der rigoristischen bzw. eudaimonistischen Fragestellung geschehen. Denn dieser Komplex war der Anlaß zur scharfen Wendung Kants, von der die tiefgreifende, heute noch spürbare Problematik ihren Ausgang genommen hat. Sollen eudaimonistische Antriebe aus der Ethik verbannt werden, so sind im vorliegenden Fall folgende Fragen zu beantworten: 1. Ist bei einer apriorisch formalen Ethik Eudaimonismus möglich? 2. Gibt es eine apriorisch-materiale Ethik? 3. Welche Bedeutung kommt einer formal-materiellen Ethik zu?

⁹² Handbuch, WW. XIII, 139, 14 f., 147.

⁹³ Summa theol., II, 1; a. 93—108. Vgl. *Osk. Renz*, Die Synteresis bei dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1911, 215.

⁹⁴ *Ottm. Dittrich*, Geschichte der Ethik, Leipzig 1926, III, 113.

⁹⁵ Lex est aliquid rationis. Summa theol., II, 1; q. 90, a. 1.

⁹⁶ Dittrich, a. a. O. III, 127.

⁹⁷ Summa theol., II, 2; q. 23, a. 4, ad 2. Caritas . . . extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutis.

Zur ersten Frage gibt Kants Stellungnahme eine sehr deutliche Antwort. Sie läßt sich nach *Scheler* etwa so formulieren: Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertschätzungen in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlegen, und nur eine formale Ethik vermag, ein von allem Egoismus und ein aller besonderen menschlichen Naturorganisation unabhängiges, für alle Vernunftwesen überhaupt gültiges Sittengesetz zu begründen⁹⁸. Kant glaubt also, seinem ethischen Apriorismus zuliebe zur Beschränkung auf einen ethischen Formalismus verpflichtet zu sein. Und doch kann auch er dem Faktum des sittlichen Lebens nicht so sehr Gewalt antun, daß nicht am Ende im „höchsten Gut“ Sittlichkeit und Glückseligkeit vereint sind⁹⁹. Unbeeinflußt davon bleibt die formale Begründung bestehen und wehrt jeden eudaimonistischen Antrieb ab.

Auch Thomas hat ein ethisches Formalgesetz, das die allgemeinste Form des vernünftigen Sittengesetzes ist¹⁰⁰, kein Formalismus im Sinne Kants. Der Schritt vom Formalgesetz zur praktischen Sittlichkeit ist durch die Einführung einer besonderen menschlichen Anlage, der Synteresis¹⁰¹, möglich, die die Konkordanz der menschlichen Natur mit dem ewigen Sittengesetz herstellt¹⁰². Beim Schritt vom Formalgesetz zur praktischen Handlung scheiden sich Thomas und Sailer. Während Thomas mit Hilfe der Synteresis die Brücke schlägt, baut Sailer ein ganz neues Materialprinzip auf. Gleichwohl ist durch das Sailerische Formalgesetz ebenso wie bei Thomas und Kant die Reinheit der Ethik gewährleistet. Denn die letztlichen Antriebe, hervorgehend aus Vernunftfeinsichten, können durch das Vorhandensein noch anderer, materialer Prinzipien nicht mehr umgebogen werden.

Darum ist die zweite Frage nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung für den eudaimonistischen Charakter der Ethik. Es fragt sich, ob es, entgegen der Leugnung Kants, auch eine apriorisch materiale Ethik gibt. Es sei gestattet, da es sich hier um ein ganz aktuelles Problem handelt, eine moderne Lösung vergleichsweise heranzuziehen, nämlich diejenige von *Max Scheler*. Auch er hält an Kants Meinung fest, „daß die ethischen Sätze apriori sein müssen“. Er hält ferner „alle Ethik, die von der Frage ausgeht: Was ist das höchste Gut? oder: Was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? ... durch Kant ein für allemal widerlegt“. Dabei muß allerdings betont werden, daß Kants Ablehnung der Zweckethik nur subjektive, lustvoll begehrte Zwecke betrifft, nicht aber eine objektive ideelle Zweckethik wie etwa die Aristotelische¹⁰³. Auch *Scheler* über-

⁹⁸ *Max Scheler*, *Der Formalismus* ..., 407. Dazu Kant, *Krit. der prakt. Vern.*, WW. V, 21 und 22.

⁹⁹ *Krit. d. prakt. Vern.*, 1. Tl., 2. C., 2. Hptst. (WW. V, 110).

¹⁰⁰ *Summa theol.*, II, 1; q. 61, a. 3.

¹⁰¹ Vgl. *O. Dittrich*, a. a. O. III, 113; *O. Renz*, a. a. O. 216

¹⁰² *Scheler*, a. a. O. 445.

¹⁰³ *Ad. Trendelenburg*, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin 1867, III, 183.

sieht das¹⁰⁴. Aber er beanstandet es, daß das Kantsche Formalgesetz die Philosophie absperrt gegen eine von der Erfahrung unabhängige Lehre von den sittlichen Werten und Normen¹⁰⁵. Deshalb begründet er mit der phänomenologischen Methode eine materiale Wertlehre, die „von der Güterwelt und ihren wechselnden Gestaltungen völlig unabhängig und ihr gegenüber apriori ist¹⁰⁶“. Allerdings ist dies Apriori ein anderes als das Kants. Das ist aber hier nicht von Bedeutung, da jedes Apriori den Eudaimonismus ausschließt. Die vielseitige Anerkennung der Schelerschen Ethik berechtigt zur Annahme, daß hier ein richtiges Prinzip zur Geltung kommt, weshalb sie zum Ausgangspunkt der Deutung von Sailers Materialprinzip gemacht werden soll, dem auf anderem Wege philosophisch schwer beizukommen ist.

Sailer verwendet Fénélons Materialprinzip: „*aimer chaque chose selon la dignité de sa nature*¹⁰⁷.“ Diese Liebe ist jedoch nicht die natürliche, gewissermaßen triebhafte Liebe, wie sie nach Sailer z. B. im Mitfühlen wirkt, sondern „es muß der Ausspruch der Vernunft und die Tätigkeit des freien Willens hinzukommen: dann wird die natürliche Liebe allmählich sittliche Liebe¹⁰⁸“. Es läßt sich unschwer erkennen, daß hier eine Wertschätzung vorliegt, die die sittliche Praxis leiten soll. Sailer ist sich der philosophischen Bedeutung des Liebesmotivs wie auch seiner Vorgänger in der Verkündung dieses Prinzips bewußt. Im Anschluß an Schlegels „Geschichte der alten und neueren Literatur“ zeigt er, wie das platonische Prinzip bei Clemens Alexandrinus, Augustinus, Bernardus und namentlich bei Bonaventura zur Geltung kommt. Wenn darum die Rolle der Liebe gezeigt werden soll, z. B. bei der Lehre vom Bösen¹⁰⁹ und der Wiedergutmachung¹¹⁰, so wird Bonaventura herangezogen¹¹¹. Die thomistische Lehre mißt der Liebe nicht diese vorherrschende Stellung bei; Kant ist ein Gegner der Liebe als ethisches Prinzip¹¹².

Zweifellos hat Sailer, wenn er die unmittelbare Tradition wie auch die Stellungnahme Kants ignorierte, ein Bedürfnis gefühlt, dem erst nach einem weiteren Jahrhundert ethischer Begriffsentwicklung zureichend Rechnung getragen werden konnte. Überraschend ist immerhin, daß Sailer etwas versucht, was wir heute eine phänomenologische Analyse des Bösen nennen¹¹³, wie er ebenso auch

¹⁰⁴ Mich. Wittmann, Max Scheler als Ethiker, Düsseldorf 1923, 13.

¹⁰⁵ Scheler, a. a. O. 406.

¹⁰⁶ Scheler, a. a. O. 423/23.

¹⁰⁷ Handbuch, WW. XIII, 140.

¹⁰⁸ Handbuch, WW. XIII, 125; durch diese Rationalisierung der Liebe ist der Sailersche Liebesbegriff streng von dem geschieden, was Scheler „Liebe“ nennt. Dazu Wittmann a. a. O. 83.

¹⁰⁹ Handbuch, WW. XIII, 197.

¹¹⁰ Handbuch, WW. XIII, 405.

¹¹¹ Selbst Kant läßt die Selbstlosigkeit des christlichen Liebesgebotes gelten.

¹¹² Edm. Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus, Jahrb. f. protest. Theologie, Leipzig 1880.

¹¹³ Handbuch, WW. XIII, 217. „Eine Biographie des menschlichen Bösen.“

das Gute in seinem Wesen darstellt¹¹⁴. Eine materiale Ethik steht in dieser Zeit nicht allein da. Auch Fichte begründete eine „objektive Pflichtenlehre“. Gerade ihm steht Sailer sehr nahe, weshalb er auch größere Stellen aus dem „System der Sittenlehre“ zitiert¹¹⁵. Fichtes Prinzip der Selbständigkeit bei der Begründung der materialen Pflichten befriedigte ihn jedoch nicht. Sie sind „wie sein ganzes System einer tieferen Begründung fähig¹¹⁶“. Diese Begründung sieht Sailer in Gott.

Die dritte Frage nach der Möglichkeit des formal-materialen Schemas muß nicht erst bei Sailer beantwortet werden. Die Gelegenheit eudaimonistischer Eingriffe ist nicht größer als bei der zweiten Frage und kann daher unerörtert bleiben. Allerdings muß zugegeben werden, daß die thomistischen formalen und materialen Prinzipien eine Symmetrie zeigen, von der hier nicht die Rede sein kann. Jene waren altes antikes Erbgut aus der Stoa¹¹⁷, die bereits von Augustinus mit dem christlichen Begriff der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt erfüllt, von Thomas mit scharfer Ausprägung der Begriffe in seine Systematik eingefügt wurden¹¹⁸. Sailer ringt hier ehrlich nach einer Synthese des christlichen Liebesgebotes mit der Philosophie seiner Zeit, die natürlich nicht die Stringenz jener ersten haben konnte, welche der Abschluß eines Prozesses von einem Jahrtausend war. Beachtenswert bleibt der Versuch in dieser Richtung und ehrwürdig das Ethos des Wiedererweckers katholischer Frömmigkeit im deutschen Süden, das noch im Forschen die große Liebe verkündete, von der es getragen war.

Noch eine Frage muß vom eudaimonistischen Problem her aufgerollt werden, die nach der Metaphysik der Ethik. Daß eine solche vorhanden ist, ist nicht fraglich. Aber sie birgt in ihrer Jenseitsbezogenheit eine Gefahr in sich, die noch einmal der Lauterkeit der Ethik Eintrag tun könnte, die des sogenannten theologischen Eudaimonismus. Beim Gottesbegriff und bei der apriorischen Begründung der Ethik ist die jeder christlichen Sittlichkeit selbstverständliche metaphysische Richtung schon in Erscheinung getreten, die ja auch dem gleichzeitigen Streben eines Schelling, Hegel, Baader, Krause parallel ging. Auch Leibniz hatte diese Richtung eingeschlagen, ohne jedoch völlig den Beifall Sailers finden zu können¹¹⁹. Hier kann nun die Lehre von der ewigen Seligkeit als Lohn des tugendhaften Lebens angeschlossen werden. Auch hier ist wie bei dem Eudaimonismus im gewöhnlichen Sinn zu unterscheiden, ob die Glückseligkeit den alleinigen Antrieb für das sittliche Leben abgeben soll, oder ob es auf sich selbst

¹¹⁴ Glückseligkeitsl., WW. IV, 36.

¹¹⁵ Fichte wird zitiert: Vernunftl., WW. I, 105; II, 143; III, 42—46; 53—55; 142—145; Handbuch, WW. XIII, 185/86; XIV, 56.

¹¹⁶ Handbuch, WW. XIV, 57.

¹¹⁷ Vgl. Jodl I, 68 und Ernst Troeltsch, Ges. Schriften, Tübingen 1912 ff., I, 253.

¹¹⁸ Vgl. den ausdrückl. Hinweis in Summa theol., II, 1; q. 55, a. 4 auf Augustinus.

¹¹⁹ Er wird zitiert: Vernunftl., WW. II, 95; III, 14; 224—27; Handbuch, WW. XIII, 66.

gestellt ist und die Erlangung der Glückseligkeit nur die innere Folge des sittlichen Lebens ist. Sailer lehrt: „Mit dem Gesetz und der Bestimmung, gut zu sein, ist dem Menschen von Gott gegeben die Bestimmung, selig zu sein wie Gott¹²⁰.“ Da kein Abhängigkeitsverhältnis aufgestellt ist, läßt sich also auch keine jenseitige Eudaimonie feststellen. Es handelt sich lediglich um die Überzeugung, daß Sittlichkeit und Seligkeit jenseits wie diesselts nicht zu trennen sind, d. h. das sittliche Leben hat hienieden das größte erreichbare Glück und im Jenseits die ewige Seligkeit zur Folge. Aus dieser Grundüberzeugung Sailers ist es auch verständlich, daß er so gern an Fénelon anschließt, der die uninteressierte Liebe zu Gott Bossuet gegenüber verfochten hat¹²¹. Es ist auffallend, daß Sailer den Gedanken an die ewige Seligkeit, so geläufig er ihm ist, dennoch kaum einmal zum Antrieb des sittlichen Handelns macht¹²². So offenbart sich auch hier die Reinheit von Sailers Ethik.

Es soll noch Sailers Stellungnahme zu einigen wichtigen ethischen Begriffen seiner Zeit überprüft werden, die durch Kant ihre scharfe Prägung empfangen hatten. Dahin gehört vor allem der Begriff des guten Willens. Sailer mißt ihm eine hervorragende Bedeutung bei. Er untersucht eingehend den Einfluß von Verstand und Willen auf das Handeln und widmet dabei der Bedeutung des Willens besondere Aufmerksamkeit¹²³. Seine Meinung ist: „Der Verstand ist weckend in Absicht auf den Willen, der Wille gebietend in Absicht auf den Verstand.“ Die Erkenntnis der Bedeutung des guten, reinen Willens läßt ihn seine Übereinstimmung mit Kant feststellen, den er zu diesem Gegenstand umfangreich zitiert¹²⁴. Aber es besteht ein Unterschied in der Tragweite dieses Begriffes. Bei Kant ist der gute Wille das einzige Kriterium einer sittlich guten Handlung¹²⁵. Wenn Sailer die Rolle des Willens heranzieht, so behandelt er vorzugsweise die Psychologie der Sittlichkeit. In der Analyse der Handlungen entwickelt er eine Meisterschaft und eine Kenntnis der menschlichen Seele, die noch heute plastisch, wahr und aufschlußreich ist. In solchem Zusammenhang wird auch die Rolle des Willens behandelt. Beide Autoren stimmen überein in der Forderung der reinen Gesinnung. Mit derselben Entschiedenheit, mit der Kant die Rolle des Willens betonte, stieß er jede Regung irgendwelcher Neigung zu-

¹²⁰ Handbuch, WW. XIII, 41.

¹²¹ Vgl. *Jodl* I, 277; Handbuch, WW. XIII, 139.

¹²² Anders Thomas, *Summa theol.*, I, q. 26; II, 1; q. 3, a. 1 und a. 4; dennoch läßt sich auch hier kein Eudaimonismus ableiten, da Thomas das subjektive Gefühl als nur in dieser Form mögliches Akzidenz des intelligiblen Ziels bezeichnet. *S. theol.*, II, 1; q. 3, a. 4. — Vgl. auch *Jos. Mausbach*, *Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin*, *Compte rendu du 4me congres scientifique intern. des catholiques* 1897, Fribourg 1898, 373.

¹²³ Glückseligkeitsl., WW. V, 135—161; 135—153.

¹²⁴ Glückseligkeitsl., WW. IV, 171.

¹²⁵ *Grundl. z. Metaph. d. Sitten*, Abschn. 1 (IV, 393); *Krit. d. rein. Vern.*, 1. Tl., 1. C., 3. Hptst. (V, 74), 2. C., 2. Hptst., Nr. 2 (V, 118).

rück¹²⁶. Um Sailer's Stellung mit der Kantschen vergleichen zu können, ist es zunächst nötig, die beiderseitigen Begriffe klarzulegen, da die Termini hier irreführen können. Beide wissen um die Rolle niederer Regungen beim Zustandekommen der Handlungen. Bei Kant heißen sie Neigungen schlechthin, bei Sailer „niedere Bedürfnisse“, zuweilen auch „das Sinnliche“; bei beiden verfällt diese Gruppe der hedonistischen Ächtung. Nun entsteht aber die Frage, ob Sailer's Materialprinzip, die allumfassende Liebe, nicht selbst in Gefahr ist, jener allgemeinen Verurteilung vorwillentlicher Antriebe zu erliegen. Das scheint tatsächlich Kants Meinung zu sein¹²⁷. Es ist freilich verständlich, daß Kant im Bewußtsein seiner ethischen Mission, Drakon seiner Zeit sein zu müssen, wie Schiller einmal sagte, jenen Wertherstimmungen das eiserne Pflichtgebot entgegensetzte. Doch liegt hier eine Übertreibung vor. Wahre und reine Liebe kann ohne Bedenken als ethische Vollkommenheit, als das entwickelte Gute angesehen werden¹²⁸. Es wurde schon erwähnt, daß Kants „guter Wille“ und Sailer's „Materialprinzip der Liebe“ gleichen Wert für die Reinheit der Ethik haben. Es soll dabei noch einmal an die ausdrückliche Einbeziehung des Wertmoments in den Akt der Liebe erinnert werden, die aus dem Lieben ein Wertschätzen macht und somit die Sailer'sche Ethik als fortschrittlich und in gewissem Sinn die ethischen Errungenschaften der heutigen Zeit antizipierend ausweist.

Zu den besonderen ethischen Leistungen von Sailer's Zeit gehört auch die scharfe Ausbildung des Pflichtbegriffs. Auch hier hat Kants Rigorismus der Pflicht seinen Einfluß ausgeübt. Sailer untersucht eingehend die Rolle der Pflicht¹²⁹. Dabei macht er im Unterschied zu Kant auf den besonderen Nachdruck aufmerksam, den das Sollen von dem ewigen Gesetzgeber empfängt¹³⁰. Die Definition der Pflicht in der Moralphilosophie lautet: „Pflicht ist also Notwendigkeit, die der Freiheit durch das Gesetz auferlegt ist“¹³¹. Das ist immerhin eine Anlehnung an Kant. Erwägt man aber die Bedeutung des Gesetzes bei Sailer, so zeigt sich, daß hier letzten Endes der christliche Pflichtbegriff vorliegt, nach dem das Sittengesetz nicht nur Forderung der vernünftigen Natur, sondern zugleich göttliches Gebot ist¹³².

Daran schließt sich die Frage an, ob bei dieser doppelten Sanktion des Sittengesetzes die Selbständigkeit des Menschen noch gewahrt ist, die für die philosophische Geltung einer Ethik von ausschlaggebender Bedeutung ist. Die vollendete sittliche Freiheit des Vernunftwillens als Autonomie ist ja einer jener

¹²⁶ Grundl. z. Metaph. d. Sitten, 1. Abschn. (IV, 405); Krit. d. prakt. Vern., 1. Tl., 1. C., 1. Hptst., § 7 (V, 32), Anm. § 8 (V, 35), 3. Hptst. (V, 52); 1. Tl., 2. C., 2. Hptst., Nr. 2 (V, 118), Kritische Beleuchtung (V, 92); 2. Tl. (V, 157).

¹²⁷ E. Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus, 405.

¹²⁸ E. Pfleiderer, a. a. O. 413.

¹²⁹ Glückseligkeitsl., WW. V, 103—130.

¹³⁰ Das., WW. V, 105.

¹³¹ Handbuch, WW. XIII, 16.

¹³² Vgl. Wittmann, Scheler, 71.

ethischen Begriffe, die die großen Ethiker des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelten, ein Begriff, der die gemeinsame Überzeugung eines Spinoza, Hume und Kant darstellt. Sailer war selbst in zu naher Berührung mit diesen Ideen, als daß er nicht das hohe Ethos, das in ihnen steckte, gern in seine eignen ethischen Ideen aufgenommen hätte. Auch nach seiner Lehre empfängt die Vernunft das Sittengesetz, und der Wille hat in freier Selbstverantwortung die Pflicht, an der Darstellung des sittlichen Lebens in seiner Totalität mitzuarbeiten. Vernunft, Wille und Freiheit finden hier die lebhafteste Befürwortung. Ist dieses in der Vernunft so fest verankerte Sittengesetz nicht vielleicht auch mit einer heteronomen Autorität verbunden? Es könnte sich nur um die Theonomie handeln. In der Tat erklärt Sailer das Sittengesetz immer wieder als göttliches Gesetz. „Das, was man sonst Gewissens-, Vernunft-, Tugend-, Sittengesetz nennt, ist im eigentlichen Sinn Gottes Gesetz.“ „Gott ist in der philosophischen und in der christlichen Betrachtungsweise der höchste Gesetzgeber des sittlichen Menschen.“ Ist diese Theonomie nun ein heteronomes Element, ist sie der menschlichen Vernunft neben- oder übergeordnet? — Vernunft ist für Sailer die eine höchste Vernunft, Gott, sodann der Abglanz dieser Vernunft, die menschliche Vernunft. Beide bilden eine sinnvolle Einheit. Darum gibt Sailer dem Grundsatz: „Gehorche der vernünftigen Natur“ auch die Wendung: „Mensch sei einstimmig mit der höchsten Vernunft, Gott¹³³.“ So ist der Mensch also auch bei der Befolgung des göttlichen Gesetzes seinem innersten Wesen treu; Theonomie und Autonomie sind in Sailers Auffassung eins¹³⁴.

Wer Sailer auch nur von der biographischen Seite her kennt, ist nicht überrascht von der lebendigen Auseinandersetzung des allem Wahren und Guten so geöffneten Mannes mit den Ideen zeitgenössischer und älterer Philosophen. Auf diesem Moment gründet die historische Bedeutung seiner Ethik, jedoch nicht im Sinn eines bloßen historischen Faktums, sondern in dem einer gereiften Zusammenfassung vorhandener und auftauchender Erkenntnisse mit dem Geist des christlichen Sittengesetzes in einer um die Ausbildung einer reinen Ethik so bemühten Zeit. Die Lösung geht hinaus über die rationalistischen und naturalistisch weichlichen Ethiken, macht aber andererseits halt vor dem Rigorismus Kants, indem sie dem guten Menschen ein billiges Maß von Glück zuerkennt. Schätzte man seither schon Sailer als den großen Erwecker religiösen Lebens im deutschen Süden, so muß man ihn nach alledem, was hier gezeigt wurde, nicht minder einen bedeutungsvollen christlich-katholischen Ethiker nennen, der den Geist des Evangeliums auf dem Boden des mächtig regsamen Geisteslebens seiner Zeit darzustellen verstand wie keiner neben ihm. Der Geist des Evangeliums in

¹³³ Handbuch, WW. XIII, 30, 97, 165.

¹³⁴ Daß der theologische Einschlag in die Ethik diese selbst in ihrer philosophischen Geltung nicht beeinträchtigt, wenn die philosophische Grundlegung solide ist, hat auch *Pfleiderer* gezeigt, a. a. O. 633 und *M. Wittmann* in seiner Ethik, München 1923, 288.

der Ethik, das ist die Stärke von Sailer's Werk. Daß die Konstruktion undicht und auch da, wo sie besteht, nicht immer zwingend ist, wurde nicht verschwiegen. Wie sehr man beides wünschen mag und sich einer umfassenden Ganzheit zuliebe enthält, das eine oder andere vorzuziehen, so bleibt doch die bedeutungsvolle Tatsache bestehen, daß hier in das an religiösem Gefühl so arme Geistesleben der Zeit ein urwüchsiger Strom katholischer Frömmigkeit aus tiefgläubigem Herzen einmündet, zu Ansehen gelangt und auf dem Gebiet der Ethik seine ewig junge Geltung erweist.

Das theologische Studium des Kölner Kurfürsten Max Franz (1784 – 1801).

Von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Schwer in Bonn.

1. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts beginnen die neuen philosophischen, religiösen und politischen Ideen, die im Gefolge der Reformation und der Aufklärung über ganz Europa heraufzogen, auch auf den österreichischen Kaiserstaat langsam aber unaufhaltsam überzugreifen, der ihren Einflüssen bis dahin am längsten und, wenn auch nicht ohne Verluste gegenüber dem wiederholt vordringenden Protestantismus, auch am erfolgreichsten widerstanden hatte. Vielleicht kann man nirgendwo dieses gewaltige Ringen zwischen der alten und neuen Zeit in seinen letzten und tiefsten Ursachen klarer erkennen, in den seinen Ablauf auslösenden und beschleunigenden Kräften deutlicher verfolgen, als in diesem alten Stammsitz katholischen Glaubens und Lebens. Hier stieß die alles Bestehende unterhöhrende Welle auf ein Staatswesen, das nicht nur länger als die meisten anderen Großmächte in reichlich veralteten und ausgefahrenen Geleisen weitergegangen, sondern auch dem mittelalterlichen Ideal des katholischen Glaubensstaates, wenigstens in den österreichischen Stammländern, noch verhältnismäßig nahegeblieben war; auf staatliche, kirchliche und weltlich-religiöse Einrichtungen, die sich durch Jahrhunderte in ihrem Bestande gefestigt, auf weite Bezirke des kulturellen und sozialen Lebens, die kirchliche Machtgruppen längst als ihre Domäne zu betrachten und zu beanspruchen sich gewöhnt hatten. Darum war hier der Anprall so heftig und der Widerstand so zähe, daß er zuletzt nur durch die Vereinigung aller verfügbaren Angriffsmittel gebrochen werden konnte¹.

Eine der am heißesten umstrittenen Positionen in diesem Kampfe bildete von jeher die alte 1365 gegründete und schon seit 1384 auch mit einer theologischen Fakultät ausgestattete Universität Wien². In den Wirren des Reformationszeitalters hatte sie schwer gelitten, nur mit Mühe sich der Eroberungsversuche des Protestantismus und der verweltlichenden Einflüsse des Humanismus erwehrt, ihre wissenschaftliche Bedeutung zum größten Teile eingebüßt, als Ferdinand II. am 13. Oktober 1623 durch die sog. „Sanctio pragmatica“ entscheidend eingriff. Durch diese übertrug er den Jesuiten, die schon seit 1551 eine Niederlassung in Wien besaßen und zu einzelnen theologischen Vorlesungen bereits vorher herangezogen worden waren, die Lehrstühle der theologischen und

¹ Dazu L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* (J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte* IV, 1), Freiburg 1931, 250 ff.; Alb. Jäger, *Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Österreich unter Karl VI. und Maria Theresia*, in: *Zeitschrift f. kath. Theologie* II (1878), 259 ff., 417 ff.

² Rud. Kink, *Geschichte der kaiserl. Universität Wien*, Wien 1854; Ant. Wappler, *Geschichte der Theol. Fakultät der k. k. Universität zu Wien*, Wien 1884.

philosophischen Fakultät, ohne daß damit andere Professoren ausgeschlossen sein sollten. Was wiederholte „Reformationsgesetze“ des 16. Jahrhunderts nicht vermocht hatten, wurde damit erreicht: während ein weiterer Niedergang der medizinischen und juristischen Fakultät sich vorerst nicht aufhalten ließ, hub für die beiden anderen eine Zeit neuer Blüte an, die auch die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts wenigstens äußerlich noch überdauerte.

Zum Angriff gegen diese altberühmte, noch in weitem Umfange ihrer korporativen Selbständigkeit und Selbstverwaltung sich erfreuende Hochschule, die erste Repräsentantin und Trägerin des höheren Schul- und Bildungswesens überhaupt, verbündeten sich etwa seit dem Regierungsantritt der Kaiserin Maria Theresia (1740), nachdem das erste Wetterleuchten sich schon unter Karl VI. (1711—40) bemerkbar gemacht hatte, vier Gegner:

a) Die Staatsauffassung des Absolutismus, die grundsätzlich im Interesse eines möglichst starken und möglichst straff zentralisierten Staates die Unterdrückung jeglichen ständischen und korporativen Eigenlebens anstrebte, alles im Staate aufgehen lassen und durch den Staat geordnet und getan wissen wollte. Es mag zutreffen, daß vor allem die bitteren Erfahrungen des Erbfolgekrieges und der so unglücklich verlaufenen Schlesischen Kriege der Kaiserin die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform des bedenklich hinter der Zeit zurückgebliebenen österreichischen Staatswesens aufdrängen mußten³; daß sie dabei in ihrer Kirchenpolitik die Verhältnisse im italienischen Teile der Monarchie (Lombardei), die dem Landesherrn außergewöhnlich weitgehende Befugnisse auch in kirchlichen Angelegenheiten einräumten, auf die deutschen Gebietsteile übertrug⁴. Man darf aber auch nicht übersehen, daß dieser tief in das gesellschaftliche und private Leben hineinregierende Fürsorge- und Polizeistaat überhaupt das politische Ideal dieses ganzen Zeitalters war. Es ist doch bemerkenswert genug, welchen Eindruck das Vorbild seines genialsten Vertreters, des Preußenkönigs Friedrich II., selbst auf seine große Gegnerin, auf deren Söhne Joseph (den späteren Kaiser Joseph II.) und Leopold (Großherzog von Toskana, 1790/92 Kaiser Leopold II.), ja sogar auf den jüngsten, Erzherzog Maximilian (als Kölner Kurfürst Max Franz), gemacht hat. Bis in einzelne Aussprüche hinein hat auch auf letzteren, wie *Max Braubach* nachweisen konnte⁵, dieser „erste Diener des Staates“ abgefärbt, und mit den absolutistischen Ideen gehen bei ihm konstitutionelle, ja Anklänge an die Lehre vom Staatsvertrage eine höchst sonderbare Verbindung ein. Wir stehen eben auf der Grenze zweier Zeitalter, deren Gedanken unruhig durcheinandergären.

b) Damit verband sich eine bis tief in die kirchlichen Kreise hineinreichende Abneigung gegen die Jesuiten, ihre Monopolstellung im gesamten Unterrichts-

³ *Jäger* a. a. O. 275 ff.

⁴ *Veit* a. a. O. 251.

⁵ *Max Braubach*, Max Franz von Österreich, Münster 1925, 83.

wesen, ihr Lehrsystem und ihre Lehrmethode. Auch diese Gegnerschaft war nicht von heute und gestern, sondern hatte schon unter Karl VI. den ohnehin vorhandenen Bestrebungen, das Schulwesen unter staatliche Kontrolle zu bringen, starken Vorschub geleistet. Sie erhielt dadurch beständig neue Nahrung, daß der Jesuitenorden mit unkluger Hartnäckigkeit an seinem Studienmonopol selbst dann noch festhielt, als es schon zu einer nicht mehr zu rechtfertigenden Exklusive gegen andere ebenfalls leistungsfähige Orden ausgeartet war und zu der in solchen Fällen fast immer unvermeidlichen Stagnation und Überalterung im eignen Studienbetrieb geführt hatte⁶. Endlose Reibungen mit diesen Konkurrenten, den Minoriten, Dominikanern und Augustinern insbesondere, die teilweise bis nach Rom gegangen sind, waren natürlich auch nicht geeignet, der Gesellschaft Jesu Freunde zu erwerben, als die Wolken sich gefährdend über ihr zusammenzogen, und wurden von den geschickten Vertretern des Staatsschulgedankens benutzt, um die streitenden Brüder gegeneinander auszuspielen und sie dann mitsamt aus dem Lehrbetrieb hinauszudrängen.

c) Belange der praktischen Seelsorge traten hinzu, die man gleichfalls nicht als gegenstandslos beiseiteschieben darf. Gewiß verrät der Eifer, mit dem die „Pastoraltheologie“ damals als neues Fach gegen den „unnützen Scholastizismus“ und die „chaotische Traktaten-Methode“ ausgespielt wurde, oft allzu deutlich die dogmenfeindliche Einstellung der Aufklärung, und die geflissentlich betonte Unterstellung der Seelsorge unter den wohlverstandenen Staatsnutzen ließ den Pferdefuß des Staatskirchentums ebenso unvorsichtig zum Vorschein kommen. Aber es war doch andererseits unbestreitbar, daß die übliche Vorbildung des Seelsorgsklerus den Anforderungen der Zeit nicht mehr entsprach, und daß die Studienordnung der theologischen Fakultäten in ihrer damaligen Gestalt auch gar nicht imstande war, ihm eine bessere Ausbildung zu geben. Hier war eine durchgreifende Reform vonnöten, die manchen unnötigen Ballast beseitigte und eine engere Verbindung zwischen Lehre und Leben herstellte. Über Einzelheiten der aufgestellten neuen Studienordnungen kann man streiten; daß aber ihre Urheber in vielem das Richtige sahen und wollten, wird heute allgemein zugegeben⁷.

d) Als treibende Kraft stand endlich hinter allen diesen Bestrebungen, wenn auch kaum immer klar bewußt, der kirchenfeindliche Zeitgeist, der an jeder selbständigen Lebensregung der Kirche Anstoß nahm, ohne historischen Sinn, ohne tieferes Verständnis für den Reichtum kirchlicher Lebensformen und volkstümlicher Frömmigkeit überall Mißbräuche und Auswüchse sah und es vor allem unerträglich fand, wenn irgendwo neben der staatlichen noch eine kirchliche Jurisdiktion und Rechtsetzung (Eherecht, Ordensrecht, kirchliches

⁶ Veit 253 ff.

⁷ Hierzu besonders *Franz Dorfmann*, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin*, Wien u. Leipzig 1910.

Vermögensrecht) sich behaupten wollte. Unter diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, wie gerade das Kirchenrecht zu einem der wichtigsten Objekte auch im Kampfe um die Studienordnung, den theologischen Studienplan und die Besetzung der Lehrstühle werden mußte.

Die Einzelheiten dieses wechselvollen Ringens interessieren in diesem Zusammenhange nur insofern, als sie den Hintergrund für einen stillen, aber hartnäckigen Streit um das theologische Studium eines Mitgliedes des Kaiserhauses selbst, des künftigen Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Max Franz, bilden und für dessen Verständnis unentbehrlich sind. Nur die wichtigsten Etappen der schnell fortschreitenden Entwicklung seien angemerkt. Fünf Jahre nach ihrem Regierungsantritt beruft Maria Theresia aus Leyden den Professor der Medizin *Gerhard van Swieten* nach Wien, der nun bis zu seinem Tode († 1772) als ihr Leibarzt, als Lehrer an der Universität und Präfekt der Hofbibliothek, vor allem aber als ihr Vertrauensmann bei der Reform des höheren Schulwesens auf den Gang der Dinge einen entscheidenden Einfluß gewinnt⁸. Am 17. Januar 1749 legt dieser einen Reorganisationsplan für seine eigne Fakultät vor, der bereits scharfen Blick für die vorhandenen Mängel und klares Zielbewußtsein verrät. Drei Jahre später (1752) wird dann die theologische Fakultät in das Spiel einbezogen, und Zug um Zug schieben sich jetzt auch auf diesem Brett die Steine vor. Einmal gegen die Autonomie ihrer Verfassung: 1752 die Einsetzung eines „Direktoriums“, das zugleich mit dem Einfluß der Jesuiten denjenigen des Wiener Fürsterzbischofs zurückdrängt, wiewohl ihm formell das Protektorat noch verbleibt; 1760 Unterstellung des Unterrichtswesens unter eine neugebildete Studien-Hofkommission, aus der 1773 auch der Erzbischof auszutreten sich genötigt sah⁹. Dann eine lange Reihe von Maßnahmen, die der Gesellschaft Jesu ihre bisherigen Privilegien Schritt um Schritt aus den Händen wanden: Beseitigung des Rektors ihres akademischen Kollegs und des ihrem Orden angehörenden Professors Canonum aus dem Konsistorium der Universität; 1760 Übertragung je eines zweiten Lehrstuhls der spekulativen Theologie an einen Augustiner und einen Dominikaner; 1767 Aufhebung der mit einem Jesuiten besetzten kirchenrechtlichen Lehrkanzel. Endlich in unmittelbarem Zusammenhang damit die planmäßige Überleitung des Kirchenrechts von der theologischen in die juristische Fakultät durch Errichtung einer Professur für Naturrecht und kanonisches Recht, deren Vorlesungen, ebenso wie (seit 1769) die „Polizei-, Handlungs- und

⁸ Geb. 1700 in Leyden, gest. 1772 im Schlosse Schönbrunn zu Wien. Von der Kaiserin, die er von der Pockenkrankheit geheilt, in den Freiherrnstand erhoben und nach seinem Tode durch Aufstellung seiner Marmorbüste in der Augustiner-Hofkirche geehrt. Nicht zu verwechseln mit seinem Sohne *Gottfried v. Swieten*, seit 1781 Vorsitzender der Studien-Hofkommission, über den auch *Kink* (I, 539 f.) sehr scharf urteilt.

⁹ Kardinal *Christoph Ant. Graf von Migazzi* († 1803), seit 1757 als Fürsterzbischof von Wien der tatkräftigste Vertreter der kirchlichen Interessen gegenüber dem Josephinismus. Vgl. *Coel. Wolfsgruber*, *Christ. Ant. Kard. Migazzi*, Saulgau 1890 (2. Aufl. 1897).

Finanzwissenschaft“ von *Joseph von Sonnenfels*¹⁰, auch für die Theologen obligatorisch gemacht wurden. Die grundsätzliche Bedeutung dieser Versetzung des Kirchenrechts unter die profanen Disziplinen wird durch die von der Studienhofkommission beigefügte Begründung „weil von keinem Religiosen, am wenigsten von einem Jesuiten, eine ersprießliche und bei jetzigen Zeiten anständige Lehre des *Juris canonici* jemals zu hoffen sei“ ebenso scharf beleuchtet wie durch die Besetzung des neuen Lehrstuhls mit dem ganz im Geiste des aufgeklärten Staats- und Kirchenrechts lehrenden Kanonisten *Paul Joseph Riegger*, dem nach seinem Rücktritt (1773) für einige Jahre sein noch radikalerer Schüler *Valentin Eybel* folgte¹¹.

Es erübrigte nun noch die letzte und wichtigste Aufgabe, die Reform des theologischen Studienplans. Schon 1752 hatte *van Swieten* einen ersten Vorstoß mit einem Entwurf unternommen, dem manches Gute nachgerühmt wird. Aber erst zwei bedeutsame äußere Ereignisse brachten die Sache in Fluß. Das erste war die am 21. Juli 1773 durch die Bulle Clemens' XIV. „*Dominus ac Redemptor noster*“ ausgesprochene Aufhebung des Jesuitenordens. Als am 14. September des gleichen Jahres der Wiener Erzbischof Graf *Migazzi* zuerst im Profeßhaus der Jesuiten, dann in ihrem akademischen Kolleg vorfuhr und den versammelten Vätern die Auflösung ihres Ordens auch in Wien mitteilte, war für eine völlige Umgestaltung der theologischen Studien die Bahn frei geworden, und die neue Lage drängte auf eine Neubesetzung der theologischen und philosophischen Lehrstühle hin, von denen durch Verfügung vom 13. Mai 1774 auch die Exjesuiten ausgeschlossen wurden. Und nun erschien, das war das zweite Faktum, in der entscheidenden Stunde auch der Mann, der die Lage auszunutzen und mit unbestreitbarer Sachkenntnis, mit ebenso unleugbarem Geschick, aber auch mit einem bedauerlichen Ausmaß von Verständnislosigkeit für die tieferen theologischen und kirchlichen Interessen und mit einer starken Dosis persönlicher Rücksichtslosigkeit den Kurs unmittelbar aufs Ziel hin zu nehmen wußte: *Stephan v. Rautenstrauch*¹². Ein Reformentwurf, den er, damals noch Abt von Braunau, im Jahre

¹⁰ Seit 1763 Prof. der Polizei- und Kameralwissenschaft in Wien. Durch sein Lehrbuch „*Grundsätze der Polizei-, Handlungs- und Finanzwissenschaft*“ (1765/67) und seinen glänzenden Lehrvortrag einer der einflußreichsten Vertreter des Merkantilismus und seiner Bevölkerungspolitik.

¹¹ *Rieggers* durchaus staatskirchlich gerichtete „*Institutiones jurisprudentiae ecclesiasticae*“ (Wien 1765—72), ebenso wie die darauf beruhende, von *Rautenstrauch* (s. u.) bearbeitete „*Synopsis*“ (Wien 1776) in 253 Thesen, wurden durch Verordnung vom 5. Okt. 1776 als Lehrbuch „an allen erbländischen Universitäten, Lyzeen und Klosterstudien“ vorgeschrieben. Der Nachfolger *Rieggers*, *Jos. Val. Eybel* (1741—1805), Verfasser einer „*Introductio*“ zum Kirchenrecht und zahlreicher, teilweise anonymer Flugschriften (s. u.), verfiel schon bald (1779) der Exkommunikation und verlor seinen Lehrstuhl wieder. Über beide: *A. Rösch*, Das Kirchenrecht der Aufklärung, in: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 1904, 59 ff.

¹² Geb. 1734 zu Platten in Böhmen, Benediktiner in Braunau, wegen unkirchlicher Lehre seines kirchenrechtlichen Lehramtes enthoben, 1773 Abt von Braunau, 1774—85 in Wien.

1772 auf Aufforderung der Wiener Studien-Hofkommission eingereicht hatte, war die unmittelbare Veranlassung seiner Berufung nach Wien geworden, und schon am 3. Oktober 1774 wurde ihm die Genugtuung zuteil, daß die Kaiserin seinen Plan als „Verfassung der theologischen Fakultät“ in Kraft setzte. Ein erbitterter Kampf für und wider die neue Ordnung setzte ein, der sich durch die letzten Lebensjahre der Kaiserin hindurchzieht. 1777 gelang es der von *Miggazzi* mit unbeugsamer Ausdauer organisierten und geführten Abwehr, die Kaiserin so weit umzustimmen, daß sie sich entschloß, die Neuordnung vorläufig nur probeweise für fünf Jahre zu genehmigen. Bevor diese Frist ablief, starb Maria Theresia (29. November 1780), und mit der Thronbesteigung Josephs II. trat der nach ihm benannte „Josephinismus“ in eine neue Phase ein, die bereits außerhalb der Grenzen liegt, die diese Darstellung sich setzt.

2. Verfolgt man die Durchführung der Studien- und Schulreform während der Regierungszeit Maria Theresias, so wird sich immer wieder die Frage aufdrängen, was die Kaiserin, deren aufrichtige persönliche Frömmigkeit und kirchliche Gesinnung von keiner Seite je bestritten worden ist, bewogen haben könne, diese überaus heikle und schwierige Aufgabe den Händen von Männern wie *van Swieten* und *Rautenstrauch* anzuvertrauen. Ohne Zweifel hat sie auch hier nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt und ehrlich geglaubt, so den wahren Interessen des Staates und letztlich auch der Kirche zu dienen. Wie sie sich als Regentin zeitlebens verpflichtet fühlte, dem Kaiserreiche unter Aufbietung aller Kräfte wieder die ihm gebührende Stellung unter den europäischen Großmächten zurückzuerobern, und als unerläßliche Voraussetzung dafür neben einer starken staatlichen Gewalt und durchgreifenden Verwaltungsreformen die geistige und sittliche Hebung des gesamten Volkes erkannt hatte, so war sie offenbar auch von der Reformbedürftigkeit vieler Einrichtungen und Zustände im religiösen und kirchlichen Leben persönlich überzeugt. Wir selbst kennen heute das 18. Jahrhundert hinlänglich und unterscheiden klar genug von einer unkirchlichen Aufklärung eine große Gruppe durchaus kirchentreuer Reformer, um diese Haltung der Kaiserin zu verstehen und daraus keinen Widerspruch zu ihrer Anhänglichkeit an Glauben und Kirche herzuleiten. Aber eben weil diese kirchliche Reform nicht durchdrang, weil vielmehr vielfach gerade diejenigen, die ihre Hand dazu selbst hätten bieten müssen, den Ernst der Stunde verkannten, fiel die Durchführung, wie so oft, schließlich den radikaleren Elementen zu, die dazu ihre Dienste anboten. Vielleicht kam dazu bei Maria Theresia, deren Stellung und Aufgabe als Frau eine doppelt schwere war, noch die schöne Eigenschaft, daß sie denjenigen, die einmal ihr Vertrauen besaßen, auch ihrerseits die Treue hielt und sie bis zum letzten auch mit ihrer persönlichen Autorität deckte¹³.

Desungeachtet war die Rolle, die sie gerade in diesem Kampf um die Studien-

¹³ *Jäger* a. a. O. 303 ff.

reform spielte, eine nicht eben glückliche. Außerstande in diesen Dingen sich selbst ein fachkundiges Urteil zu bilden, andererseits aber auch zu gewissenhaft und zu verantwortungsbewußt, um auf eine einseitige Information hin zu entscheiden, suchte sie sich in jeder Einzelfrage mit der Einforderung von Gutachten zu helfen, die einander natürlich regelmäßig widersprachen und so die Sache, wie auch sie selbst, nur noch mehr verwirrten, jeder Angelegenheit unvermeidlich eine persönliche Zuspitzung gaben und mit der daraus hervorgehenden Verstimmung zuletzt doch immer wieder die Regentin selbst belasteten. Ihr Sohn Joseph hatte nicht so ganz unrecht, wenn er am 14. November 1779 an seinen Bruder Leopold schrieb: „Die Studienangelegenheiten sind in einer Verwirrung, von der man keine Idee hat. Ihre Majestät mischt sich ausschließlich hinein. Kleine Leute beraten sie, drängen sie, sie weiß sich nicht zurechtzufinden, und beständige Änderungen folgen zum großen Schaden des Dienstes und Unterrichts¹⁴.“

Nun hat es das Geschick gewollt, daß die Kaiserin, noch bevor die Frage der Neuordnung des theologischen Studiums im allgemeinen eine befriedigende Lösung gefunden hatte, in einem außergewöhnlichen Einzelfalle, der sie persönlich aufs tiefste berührte, vor die Notwendigkeit einer praktischen Entscheidung gestellt wurde. Im August 1780 war *Erzherzog Maximilian*, ihr am 18. Dezember 1756 geborener jüngster Sohn, in Köln und München zum Koadjutor und präsumtiven Nachfolger des alternden Kölner Kurfürsten Maximilian Friedrich von Königsegg-Rothenfels gewählt worden¹⁵. Die von langer Hand eingeleiteten und mehrere Jahre hindurch in aller Stille, aber mit äußerster Zähigkeit fortgesetzten Bemühungen, die Kölner Kurwürde, die mit dem Tode von Clemens August (1761) dem Hause Wittelsbach entglitten war, nunmehr an die Habsburger zu bringen, waren dank der Geschicklichkeit des vielgewandten und am Bonner Hofe allmächtigen Ministers Frhr. Kaspar Anton von Belderbusch zum Ziele gekommen. Gegen alle Widerstände, die sich von außen her, wie begreiflich, dem kühnen Plane entgegengestellt hatten und nur durch eine raffinierte Diplomatie hatten beseitigt werden können. Aber auch gegen die ausgesprochene Ablehnung, auf die das Projekt anfänglich bei den beiden Nächstbeteiligten, bei der Kaiserin und dem jungen Prinzen selbst, gestoßen war.

In einer Zeit, die in ähnlichen Fällen mehr als einmal das Wohl der Kirche, die Würde des Bischofsamtes und ein Menschengewissen politischen Interessen zu opfern kein Bedenken getragen hat¹⁶, verdient diese rühmliche Charakterfestigkeit doppelt anerkannt zu werden. Es bedeutete in der Tat schon etwas,

¹⁴ Bei *Wolfsgruber* a. a. O. 384.

¹⁵ Zu allem Folgenden vor allem *Braubach*, Max Franz, Münster 1925. Ferner *Dess.* gleichnamige Studie, in: „Westfälische Lebensbilder“ I, 3 (1930) und „Die vier letzten Kurfürsten von Köln“, Bonn u. Köln 1931, 103 ff.

¹⁶ *Ders.*, *Gewissenskämpfe eines geistlichen Fürsten der Barockzeit: diese Zeitschrift* 1929, 234 ff.

daß der Kaiserin, die sich der hohen Bedeutung des zuerst im Jahre 1775 von Bonn aus an sie gerichteten Angebotes für die politische Stellung der Habsburger im Westen des Reichs gewiß keinen Augenblick verschließen konnte und von Anfang an, wie in allen außenpolitischen Fragen, unter dem starken Druck ihres Sohnes Joseph und des Fürsten Kaunitz, ihres einflußreichen Staatskanzlers, stand, trotzdem das geistliche Amt und die Seele ihres Kindes, um das sie sich von früh an auch in religiöser Hinsicht in wahrhaft mütterlicher Weise besorgt gezeigt hatte¹⁷, zu hoch stand, um politische Vorteile damit zu erkaufen. Schon als zum ersten Male von ferne die Möglichkeit auftauchte, daß, wie so manchen nachgeborenen Fürstensöhnen dieser Zeit, auch ihrem jüngsten Sohne einmal der Weg zur Würde eines geistlichen Landesfürsten sich öffnen werde — er war 1769 Koadjutor seines Onkels Karl von Lothringen, des Großmeisters des Deutschordens geworden —, hatte sie ihn eindringlich ermahnt, in aller Freiheit über seinen künftigen Lebensstand zu entscheiden und es abgelehnt, in dieser Frage irgendeinen Druck auf ihn auszuüben. Durch Gelübde solle er sich nicht binden ohne inneren Beruf, schrieb sie ihm damals in unübertrefflich schönen Worten, aber aus freien Stücken so sittenrein leben, als ob er durch solche gebunden sei; für den geistlichen Stand, der hohe Anforderungen stelle, sich nicht vor vollendetem 26. Lebensjahre entscheiden, und nicht ohne reifliche Überlegung¹⁸. Dem entsprach auch durchaus ihr Verhalten, als das jetzt Wirklichkeit werden sollte, was sie damals in mütterlicher Vorsorglichkeit nur flüchtig angedeutet hatte¹⁹. Daß ihr die Seele ihrer Kinder mehr gelte als ihr äußeres Lebensglück²⁰, war gewiß bei ihr keine Phrase, sondern Wahrheit.

Und nicht weniger ehrt es den jungen Erzherzog, daß auch er, wiewohl ihm als dem Jüngsten unter zahlreichen Geschwistern und neben seinen ihn geistig weit überragenden Brüdern Joseph und Leopold gewiß keine allzu glänzende Zukunft winkte, trotzdem nicht skrupellos nach der ihm angetragenen glänzen-

¹⁷ Die rührenden Ermahnungen, die sie ihm 1774 auf seine erste Reise in die befreundeten Nachbarstaaten mitgab, bezeugen in den bis ins einzelne gehenden Anweisungen für sein religiöses und sittliches Leben die innere Größe und die tiefe Religiosität dieser ausgezeichneten Frau und sind vielleicht das Schönste, das je eine christliche Regentin ihrem Sohne mit auf den Lebensweg gegeben hat (A. v. Arneth, Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde II, Wien 1881, 317—39; *Braubach*, Max Franz 27).

¹⁸ A. a. O. 321: „J'espère, que ni le pape ni votre ordre n'exigeront de vous de faire les vœux. Mais si je souhaite que vous n'y soyez pas obligé, j'exige d'autant plus d'exactitude à les suivre volontairement, comme si vous en fussiez lié.“ 324: „Si, après avoir vu et épluché les misères et petites misères humaines, vous incliniez peut-être à embrasser l'état ecclésiastique, vous ne le ferez jamais avant vingt-six ans passés, après mûre réflexion. . . . Comme je ne vous proposerai pas l'état ecclésiastique, qui exige bien plus de vertus et d'innocence et impose bien plus d'obligations, je ne vous conseillerei non plus de vous marier, surtout en regardant les ménages d'aujourd'hui.“

¹⁹ *Braubach* 48 ff.

²⁰ An Erzherzog Ferdinand 16. Mai 1780: „Selon ma façon de penser cela m'est extrêmement contraire . . . aimant les âmes de mes enfants de préférence à leur bien-être temporel.“

den Stellung griff, sondern sich ebenfalls gegen den Gedanken sträubte, mit dem geistlichen Berufe und seinen Verpflichtungen taliter qualiter sich abzufinden, um einen Kurhut und einen vielbegehrten Fürstenhof dafür an sich zu bringen²¹.

Beider Bedenken sind erst im Verlaufe des Jahres 1779 überwunden worden. Auf die Kaiserin ist gewiß die inzwischen offenbar gewordene Tatsache nicht ohne Eindruck geblieben, daß der Erzherzog sich für den ihm ursprünglich zugedachten militärischen Beruf wegen eines körperlichen Leidens nicht eigne und damit seine Zukunft sich noch unsicherer zu gestalten drohte. Aus manchen Andeutungen in ihren Briefen darf man aber schließen, daß mittlerweile auch das Gewissen der Mutter durch tiefere Einblicke in die Seele ihres Sohnes beruhigt worden war, der nach wirklich nicht allzuviel versprechenden Anfängen²² überraschend schnell ernster und reifer wurde. In der Nacht vor ihrem Tode noch war er es, den sie von ihren Kindern nochmals zu sehen wünschte und eine Stunde lang allein bei sich behielt²³. Ihr wie dem Erzherzog half über die letzten Bedenken dann die vom Papste erwirkte Vollmacht hinweg, den Empfang der höheren Weihen um fünf Jahre hinauszuschieben — *à pouvoir mieux sonder son intérieur, s'il se trouvait capable* — und auf die Kurwürde zu verzichten, wenn er den Anforderungen des bischöflichen Amtes nicht glaubte gerecht werden zu können.

Am 7. April 1780 erteilte Maria Theresia in einem nach Bonn gerichteten Schreiben dem Plane Belderbuschs und seiner Hintermänner ihre Zustimmung; die Wahl des Erzherzogs konnte als gesichert gelten, die Würfel waren gefallen. Und nun beschäftigte die Kaiserin sofort eine zweite Sorge: ihr Sohn sollte für seinen künftigen Beruf eine theologische Ausbildung erhalten, die ihren eignen Begriffen von der Würde und Wichtigkeit des bischöflichen Amtes entsprach, aber auch dem Ideal eines theologischen Studiums möglichst nahekam, das sie mit ihren Ratgebern seit Jahren zu verwirklichen bemüht war. Wieder wird der schon gekennzeichnete Weg der Gutachten beschritten, die sie diesmal fast wie in Vorahnung ihres baldigen Endes mit unruhiger Hast von Sachverständigen einzieht, um sie dann von ihren vertrauten Beratern abermals überprüfen und vergleichen zu lassen. In dem vor kurzem erst wiederaufgefundenen

²¹ *Braubach* 49.

²² Die scharfsichtige, aber wenig vorteilhafte Schilderung seiner geistigen Bewegungslosigkeit, die gelegentlich seines ersten Besuches in Toskana sein Bruder Leopold an Joseph II. gelangen ließ, u. a. bei *C. Varrentrapp*, Beiträge z. Geschichte der Kurkölnischen Universität Bonn, Bonn 1868, 1 ff.; *Braubach* 36 f. Sehr besorgt war auch die Mutter 1774, indem sie ihn vor der Leidenschaft und vor den Gefahren des Umgangs mit Frauen warnt: „Une fois tombé vous êtes perdu, et vous aurez bien de la peine à vous relever; j'en juge par la connaissance que j'ai de votre caractère.“ (v. *Arneth* a. a. O. 324 f.)

²³ Bericht ihrer Tochter Maria Anna bei *A. d'Arneth et M. A. Geffroy*, Marie Antoinette. Correspondance secrète entre Marie-Thérèse et le Comte de Mercy-Argenteau, III, Paris 1874, 494.

literarischen Nachlaß²⁴ des Kurfürsten Max Franz sind auch sie nebst anderen hier verwerteten Schriftstücken wieder ans Tageslicht gekommen. Im engeren Raume und verkleinerten Maßstabe spielt sich jetzt zum zweiten Male der Kampf um eine bessere Gestaltung des Theologiestudiums ab; auch die handelnden Personen sind teilweise die gleichen. Wiederum geht es äußerlich gesehen um Lehrstoff, Lehrmethode, Lehrbücher, um Kirchenrecht und Pastoraltheologie. Aber hinter diesen scheinbar peripheren Dingen werden, wenn auch oft nur zurückhaltend und mit verdeckten Spitzen, wieder die letzten Prinzipien sichtbar, um die gerungen wird. Die Frage, welcher theologischen und kirchenpolitischen Richtung über ein kurzes der Inhaber des wichtigsten Kurstaates im Reiche angehören werde, erklärt ohnehin zur Genüge den Eifer, mit dem die Parteien der Kirchlichen und der Neuerer auch diesmal wieder bei der Sache sind.

Die Reihe eröffnet ein undatiertes Gutachten, das der Dominikaner *Piermaria Gazzaniga*, seit 1760 Professor der Dogmatik an der Wiener theologischen Fakultät und mit seinem hernach auftretenden Kollegen aus dem Augustinerorden von der Kaiserin mehrfach als Vermittler zwischen der kirchlichen und der extremeren Richtung verwandt, in italienischer Sprache erstattet hat²⁵. Auch dieser Entwurf verrät eine gemäßigte Haltung, die den kirchlichen Anforderungen mit Festigkeit gerecht wird, andererseits aber auch nicht unkritisch zu Werke geht. Das Studium des jungen Erzherzogs wünscht er aufgebaut auf der dreifachen Grundlage einer soliden Dogmatik, einer Moral, die nicht kasuistisch aufgezogen sei, sondern die „*principi retti ed universali*“ klar hervortreten lasse, sowie eines Kirchenrechts, das in diesem Falle weit über die gemeinhin gebotenen „*elementi*“ hinausgehen müsse. Voranzuschicken sei — und darin spiegeln sich deutlich die besonderen religiösen Nöte der mit der ungläubigen Aufklärung ringenden Zeit — eine möglichst gründliche Darlegung der *Praeambula fidei* (Dasein Gottes, Unzulänglichkeit einer nur natürlichen Religion, Notwendigkeit und Tatsache der übernatürlichen Offenbarung), gerichtet gegen „*questa perniciosissima setta, que sempre più si dilata*“; ferner die Lehre von der Kirche: „*la grande questione capitale*“, „*il muro di divisione*“ zwischen dem Katholizismus und allen anderen christlichen Sekten. Die Unterrichtssprache soll die lateinische sein, da sich ihrer die besten Autoren bedient hätten und zudem gerade diese Sprache dem künftigen Bischof unentbehrlich sei. Die Literaturangaben beschränkt G. vernünftigerweise auf ein paar solide Hand-

²⁴ Er ist jüngst aus dem ehemaligen Estensischen Archiv an das Wiener Haus-, Hof- u. Staatsarchiv gelangt. Herrn Univ.-Prof. Dr. Max Braubach in Bonn, der mir die Benutzung ermöglichte, sage ich dafür auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

²⁵ *Petrus Gazzaniga* (1722—1799) aus Bologna berufen. Verf. der mehrfach erweiterten und ergänzten „*Praelectiones theologicae*“ sowie einer kürzeren „*Theologia dogmatica*“. Gegenüber den Molinismus und Probabilismus der Jesuitenschule Vertreter des strengen Thomismus und Augustinismus. *Wetzer-Welte-Kaulen*, Kirchenlexikon 5, 127 ff. *Wappler* a. a. O. 230, 429. Gutachten, Nachlaß Kart. 2 Nr. 1.

bücher, aus denen zudem ein kluger Lehrer alles Überflüssige, alle unnützen scholastischen Fragen, alle kleinlichen *Objectiones* auszuschneiden habe, um Raum für einläßlichere Behandlung der modernen Irrtümer und für ein privates Studium der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte zu schaffen. Andersdenkenden gegenüber solle dieser sich dabei die „nobile maniera“ Bossuets zu eigen machen. Den Abschluß bildet eine angelegentliche Empfehlung des Catechismus Romanus, dieses „libro piccolo, ma preciosissimo . . . utilissimo ad ogni Vescovo, che è Paroco dei Parochi“.

Diesen recht verständigen Vorschlag hat die Kaiserin anscheinend sofort mit der Bitte um Rückäußerung an Kardinal *Franz von Herzan* weitergegeben, der unter dem 6. Juli 1780 in französischer Sprache aus Hetzendorf bei Wien eigenhändig antwortet²⁶. Im allgemeinen zustimmend. Der Plan bestätige ihm die klugen Bemerkungen, die Ihre Majestät ihm wiederholt über den Verfasser gemacht habe — wobei es ohne einen scharfen Seitenhieb gegen die das Kirchenrecht dozierenden Theologen, ihre „Subtilitäten und Spitzfindigkeiten“ nicht abgeht. Er rät aber, vor endgültiger Entscheidung noch die Vorschläge eines zweiten Fachmannes, des Augustiners *P. Joseph Bertieri*²⁷, der seit 1768 ebenfalls an der Wiener Universität die Dogmatik vertrat, einzuholen. Man möge diesem dabei anheimgeben zu bedenken, „qu'il s'agit d'un Prince plein de bonne volonté, d'esprit et d'application, mais qui n'est plus un enfant“. Es müsse genügen, dem Erzherzog die Grundlagen des Wissens zu vermitteln, das sein „par un coup de Providence“ (!) ihm zugedachtes Amt von ihm fordere; ihn von der Notwendigkeit und der Verpflichtung zu überzeugen, zu studieren; ihm geeignete Literatur in die Hand zu geben und ihn anzuleiten, sie in methodischer Ordnung zu benutzen, da sie sonst nur Verwirrung stiften werde.

Maria Theresia muß diesen Rat unverzüglich befolgt und *Bertieri* der Aufforderung, wenn er nicht etwa schon zuvor angegangen worden war, ebenso schnell entsprochen haben, denn schon am 20. Juli kann Kardinal *Herzan* der Monarchin auch dieses zweite Gutachten, ebenfalls von Hetzendorf aus, mit einem kurzen Handschreiben zurückreichen²⁸. Er ist wenig zufrieden und gesteht, von *B.* mehr erwartet zu haben. *Gazzanigas* Plan gibt er den Vorzug, versäumt aber wiederum nicht, auf seine Hauptsorge, das Kirchenrecht, zurückzukommen. Wiederholt bittet er, den Unterricht in diesem Fache einer Persönlichkeit zu übertragen, „qui ne soit pas théologien de profession, qui ordinairement donnent dans des subtilités, auxquelles, quand on s'accoutume, on reste

²⁶ Kart. 2 Nr. 5. — Kard. *Franz Graf v. Herzan u. Harras*, österr. Geschäftsträger in Rom und im Sinne des Ministeriums Kaunitz tätig. Sehr ungünstig beurteilt ihn, wenn auch vielleicht etwas übertreibend, *Seb. Brunner*, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.*, Wien 1868.

²⁷ *Joseph Bertieri* aus der neapolitan. Provinz des Augustinerordens, seit 1768 Dogmatiker in Wien, seit 1801 Bischof von Pavia († 1804). „*Praelectiones*“ in 4 Bdn., Wien 1771–74. *Wappler* a. a. O. 231, 431. Gutachten Kart. 2 Nr. 2. ²⁸ Kart. 2 Nr. 6.

toujours douteux, ce qui est un grand défaut pour un juge et par conséquent pour un Evêque et souverain à la fois“.

Das war deutlich genug. Im übrigen aber war des Kardinals Unzufriedenheit nicht unbegründet. *Bertieris* Plan, ebenfalls in italienischer Sprache abgefaßt, enthält wenig Grundsätzliches, ist dagegen in der Gründlichkeit der fast zu einem Katalog angeschwollenen Bibliographie, die sogar die großen Quellensammlungen nicht übergeht, und in dem Mangel an Blick für die im vorliegenden Falle vorhandenen realen Möglichkeiten eine richtige Gelehrtenarbeit. Für uns entbehrt er trotzdem nicht eines gewissen Interesses. Die Literaturangaben, die sich auf alle theologischen Disziplinen mit Einschluß der Patrologie, Liturgik, Sakramentenlehre, Aszetik erstrecken und kaum einen wichtigen Namen übersehen, zeigen sehr anschaulich, wie außerordentlich fruchtbar die Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts, allerdings vor allem diejenige der romanischen Länder, an tüchtigen Arbeiten auf allen Gebieten war; wie insbesondere die von England und Frankreich her das Land überschwemmende ungläubige und kirchenfeindliche Aufklärung hier auf eine sehr energische Gegenwehr gestoßen ist und eine umfangreiche, heute allerdings längst in den Bibliotheken beigesetzte apologetische Literatur ins Leben gerufen hat²⁹.

Die Wagschale neigte sich also zugunsten der Vorschläge *Gazzanigas*. Aber die Kaiserin war weit davon entfernt, sich zufrieden zu geben — die beiden Entwürfe wanderten weiter. Sie gingen an einen *Ungenannten*, von dem weiter unten noch die Rede sein wird. Sie gingen aber auch — ein Beweis dafür, wie ernst die Kaiserin die Angelegenheit auffaßte — an den Propst des Augustinerchorherrenstiftes St. Dorothea in Wien, Prälat *Ignaz Müller*³⁰, ihren langjährigen Gewissensberater, der ihr auch im Tode beigestanden hat. Seine Hilfe nahm die Regentin mehrfach in Anspruch, wenn es galt, peinliche Meinungsverschiedenheiten und Verstimmungen vertraulich aus der Welt zu schaffen. Man darf ihn wohl den Gemäßigten zuzählen — Kardinal *Herzan* rühmt gelegentlich seine „solide Frömmigkeit“ —, was aber nicht hinderte, daß er mit dem Fürsterzbischof *Migazzi* einmal wegen seiner Nachgiebigkeit den Aufklärungsbestrebungen gegenüber in eine außerordentlich scharfe Auseinandersetzung geriet³¹. Zur Sache hat er wenig zu sagen: der Unterschied zwischen den

²⁹ Vgl. *Karl Werner*, Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur, Bd. 5, Schaffhausen 1867.

³⁰ † 1782. Mitbeteiligt ist er u. a. an den Vorbereitungen zur Aufhebung der Jesuiten-niederlassung in Wien, an der Durcharbeitung des Studienplanes 1774, an den Verhandlungen über die Thesen der „Synopsis“ *Rautenstrauchs* und die Neuregelung des Klosterstudiums (*Wolfsgruber* a. a. O. 169, 318 f., 363 f., 544). Kart. 2 Nr. 7.

³¹ M. hatte sich für eine auch von *Rautenstrauch* empfohlene Einleitung in die Kirchengeschichte des N. T. (1776) von *Ferd. Stöger* eingesetzt. Der Kardinal redet ihm mit außerordentlicher Schärfe ins Gewissen und beschwört ihn mit dem Hinweis auf seine Verantwortung und das Gericht Gottes, nicht die Hand zum gänzlichen Umsturz der Kirchengucht und Ordnung zu reichen (*Wolfsgruber* a. a. O. 327 f.).

beiden Studienplänen scheint ihm nicht allzu bedeutend. Dagegen glaubt er den „Subtilitäten“ des Kardinals *Herzan* — offenbar hatte er also auch von dessen Schreiben Kenntnis — eine Erwiderung schuldig zu sein. Er verstehe die Bemerkung nicht. „Unnütze Zweifel wird ein bescheidener Theologus gewiß nicht aufwerfen. Wohl aber bei seinem Lehramt die notwendige Behutsamkeit anwenden, damit keine Irrmeinung Platz greife.“

Trotzdem Prälat *Müller* dem Urteil *Herzans* nicht ganz zustimmte — über die praktische Undurchführbarkeit der Vorschläge *Bertieris* hat er sich anscheinend kaum Gedanken gemacht —, blieb des letzteren Plan doch nunmehr außer Betracht. Dagegen erhält zu den Ausführungen *Gazzanigas* und des *Ungeannten*³² nunmehr zuletzt noch derjenige das Wort, der seit Jahren mit zäher Ausdauer den Plan einer Neugestaltung des theologischen Studiums an führender Stelle verfocht: *Stephan von Rautenstrauch*. Er vertritt auch hier seine Sache mit dem Selbstbewußtsein, mit der unverhohlenen Abneigung gegen das alte System und seine Vertreter und in dem gewohnten aggressiven Tone, der sich auch der Kaiserin gegenüber nur wenig Zurückhaltung auferlegt. Sachlich kommt er dabei immer wieder auf seine Lieblingsideen zurück, die allerdings, wie man wohl zugeben muß, trotz aller Einseitigkeit fast immer wenigstens einen richtigen Kern enthielten.

Den Aufstellungen *Gazzanigas* setzt er Abschnitt um Abschnitt seine eigene Ansicht entgegen³³. An der üblichen Behandlung der Dogmatik bemängelt er, und auch *Gazzaniga* scheint ihm teilweise noch auf diesem verkehrten Wege, daß sie sich fast ganz in den Dienst der Widerlegung der Irrlehren stelle, statt in positivem Aufbau ein eigenes System zu entwickeln.

„Das Eigentümliche der Dogmatik ist, daß sie uns die sämtlichen in der Heiligen Schrift und den mündlichen Überlieferungen zerstreut liegenden Religionslehren in einem wohlgeordneten Zusammenhange, nach der natürlichen Verbindung, welche die Dogmen untereinander haben, vorstelle. Diese Vorstellung kann nicht anpassender ausfallen, als wenn man sie eben nach jener Ordnung reihet, in welcher Gott die Religionsdogmen nach und nach stufenweise bis zu ihrer Völle im Neuen Testamente dem menschlichen Geschlechte geoffenbaret hat. Es muß und kann also auch das System der Dogmatik nur alsdann am schicklichsten ausfallen, wenn in solchem eben die Ordnung, die man bei dieser Mitteilung der Offenbarung wahrnimmt, beobachtet und zum Leitfaden angenommen wird.“

Man hört schon hier unschwer die Prinzipien der Aufklärungspädagogik heraus. Noch deutlicher kommen sie zum Vorschein bei der Kritik der von *G.* vorgeschlagenen Lehrbücher. Hier wendet sich *R.* gegen „die unnützen scholastischen Quaestiuncula, die unerheblichen Einwürfe und Schulformalitäten“; gegen den „Kathederton, der bei so vielen Lehrern gewöhnlich ist, deren Vorlesungen in bloßen Soliloquiis bestehen, und die eigentlich mehr einen Vorleser als einen Lehrer machen“.

„Der echte Lehrer muß in seinem Vortrage die sokratische Methode gebrauchen, die aber nicht in wechselseitigen Fragen und Antworten, wie viele glauben, sondern darin besteht, daß

³² Kart. 2 Nr. 8.

³³ Kart. 2 Nr. 3.

der Schüler die zu erlernenden Sachen mehr durch sein eigenes Nachdenken und seine Beurteilungskraft, als durch des Lehrers Hersagen zu erlangen scheine. Der Lehrer muß daher die für ihn bestimmten Lehrgegenstände ihm vorlegen, darüber mit ihm deliberieren, seine Urteilskraft leiten, ihn nach und nach von leichteren und helleren zu schwerern und mehr umhüllten Wahrheiten führen, und auf diese Art die Kenntnisse mehr aus dem Schüler herausziehen, als ihm einpfropfen.“

Die „Sokratik“ oder „Mäeutik“, das Steckenpferd der Unterrichtslehre und Katechetik der Aufklärung, die angeblich einzig wahre und unfehlbare Methode, mußte eben auch da herhalten, wo sie, wie in der Dogmatik, am wenigsten angebracht war. Daß R. auch bei dieser Gelegenheit mit Nachdruck auf stärkerer Berücksichtigung des *Jus ecclesiasticum Germaniae* besteht, wird man nach dem früher Gesagten begreiflich, sein Eintreten für eine Pastoraltheologie in deutscher Sprache sogar für vernünftig halten, wenn er aus den schon vorhandenen Lehrbüchern auch so ziemlich das übelste dafür vorschlägt³⁴. Ein starkes Stück aber ist es, daß er diese Gelegenheit zum Schluß benutzt, um jetzt, nachdem die Jesuiten beseitigt waren, auch den anderen Orden, und zwar ausgerechnet denjenigen der beiden Gutachter *Gazzaniga* und *Bertieri* selbst, einen Knüppel auf den Weg zu werfen.

„Zum Beschluß nehme ich mir noch die Freiheit, Sr. Kgl. Hoheit anzuraten, für die drei obenerwähnten geistlichen Wissenschaften ebenso viele Lehrer im besonderen sich zu wählen. Man findet selten jemanden, der in allen dreien gleich stark wäre.

Ferner rate ich auch, hierzu nicht leicht einen Dominikaner oder Augustiner zu wählen. Diese Leute hängen zu sehr an ihrer Sektiererei, jener an dem Thomismus, dieser an dem Augustinismus, und auf diese Art könnten Se. Kgl. Hoheit in den theologischen Wissenschaften unmerklich zu einer Sektiererei verleitet und daran gewöhnet werden. Se. Kgl. Hoheit, als künftiger Bischof, müssen nur an die *Theologiam Domini nostri Jesu Christi* gewöhnet werden. Dies betrifft die Dogmatik sowie die Moral; bei welcher letzteren es solchen Leuten überdies auch oft an einer echten Philosophie fehlt. Am wenigsten aber taugen sie zum *Jus canonicum*, da sie daraus sich nie ein Studium machen, oft selber gar nicht studiert haben, oder wenigstens nur auf ein kurialistisches *Jus canonicum* sich verstehen. In diesem Fache sie zu Lehrern zu wählen, wäre noch aus anderen Ursachen gefährlich. Wenn ich die Verbindung betrachte, in der sie mit ihrem Ordensgeneral und dieser mit der *Curia Romana* stehet, so läßt sich nicht leicht etwas anderes hierin hoffen, als daß sie die kurialistischen Grundsätze auf allen möglichen Wegen Sr. Kgl. Hoheit beizubringen suchen werden.“

Der *Ungenannte*, dem neben *Rautenstrauch* und den früher Erwähnten die Pläne *Gazzanigas* und *Bertieris* vorgelegt worden waren, wirft einen neuen Vorschlag in die Debatte hinein. Wichtiger als ein weitschichtiges Studium nach den bisherigen Anweisungen, wozu übrigens dem mit anderen Geschäften Überhäuftten die Zeit fehlen werde, erscheint es ihm, in dem jungen Prinzen vor allem die Liebe zu seinem neuen Berufe zu wecken, ihm „den Geist, die Eigenschaften und Pflichten eines Hirten und Priesters Jesu Christi darzustellen“, indem man ihn an die Quellen selbst herañführe: die Pastoralbriefe, die Schriften eines

³⁴ Franz Christ. Pittroff, Anleitung zur praktischen Gottesgelehrtheit, Prag 1779—84. Vgl. Dorfmann a. a. O. 139.

Chrysostomus, Ambrosius, Karl Borromäus, Franz von Sales u. a. über das Priestertum und bischöfliche Amt, die Lebensbeschreibungen großer heiliger Bischöfe und Seelsorger. Die theologischen Studien würden sich alsdann auf einige bewährte Lehrbücher und Unterredungen mit gelehrten Theologen beschränken lassen.

Rautenstrauch findet das natürlich ungenügend und nicht „systematisch“ genug, seine Gegenvorschläge wiederholen indes nur bereits Gesagtes. Zum Schluß fügt er eine selbstentworfenene „Tabelle des theologischen Studiums“ bei, die sich mit den von ihm ausgearbeiteten allgemeinen theologischen Studienplan deckt. Die neuen Lehrpläne der Wiener Fakultät hatte er in Abdrücken bereits seinem ersten Gutachten beigelegt³⁵.

3. Ein greifbares Ergebnis dürfte dieser Gutachten-Wettstreit ebensowenig gehabt haben, wie so mancher andere vor ihm. Auch setzte der Tod der Kaiserin im Spätherbst desselben Jahres 1780 allen weiteren Überlegungen ein Ziel. Aber immerhin: der Erzherzog, der im Sommer schon auf Wunsch von Bonn her und auf Zureden der politischen Berater der Mutter hin die Tonsur und die niederen Weihen empfangen hatte, nahm das theologische Studium alsbald wirklich auf³⁶. In einer eigenhändigen „Nota“, niedergeschrieben in München am 8. November 1780, nimmt er das Ziel fest ins Auge:

„Die Winterszeit scheint dem Studium die angemessenste, und wäre solche zu benutzen für mich desto notwendiger, als ich in einen neuen Stand getreten, und alle dahin einschlagenden Kenntnisse und Wissenschaften mir bis anhero ganz fremd, und von mir ganz vernachlässigt waren. Die Stelle, die ich dermalen bekleide, hat drei Hauptgegenstände für sich: die Schützung und Erhaltung unserer katholischen Religion als Erzbischof, die Erhaltung des dermaligen Reichssystems als Kurfürst und die Wohlfahrt der Untertanen und Länder als Landesherr. Diese drei Fächer erfordern jedes eine besondere Kenntnis, Anwendung und Fleiß, und sind alle drei zu meiner dermaligen und zukünftigen Lage unentbehrlich. Es scheint daher, daß die sehr unbestimmte Dauerzeit der Lebensjahre des Kurfürsten erheische, daß man alle drei Zweige ohne Saumseligkeit gleich betreibe, und einer durch den andern nicht verdrängt werde³⁷.“

Auch nach geeigneten Lehrern und Lehrbüchern beginnt er sich umzusehen, und wenn gewiß auch die folgenden Jahre — erst am 15. April 1784 starb in

³⁵ *Theologiae dogmaticae tradendae Methodus et Ordo*, Viennae 1778; Institutum Facultatis Theologicae Vindobonnensis curante Francisco Stephano Rautenstrauch, Vindobonae 1778.

³⁶ Im Nachlaß finden sich von fremder Hand kleinere Abhandlungen über die Tonsur, die niederen Weihen und den geistlichen Beruf, die nach der Aufschrift des Umschlages teilweise von Propst *Ruziczka* (s. u.) herrühren sollen. Über die würdige und fromme Haltung des Erzherzogs beim Empfang der niederen Weihen äußert sich Maria Theresia ebenso erfreut, wie über die Wahrnehmung, daß er sich nun mit allem Ernst auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten begann: „Je suis extrêmement contente de lui; il s'applique, étudie et se donne tout de bon à son état“ (vgl. *Braubach* 59/60).

³⁷ Kart. 2 Nr. 13.

Bonn Maximilian Friedrich — nicht ganz mit Studien ausgefüllt waren, so liegen doch noch heute in seinem Nachlaß neben sehr umfangreichen Exzerpten aus namhaften historischen, philosophischen und staatswissenschaftlichen Werken, die in ihrer einseitigen Auswahl etwas bedenklich stimmen könnten³⁸, auch eigenhändige Auszüge aus der Heiligen Schrift, aus den Beschlüssen der Synoden des hl. Karl Borromäus, der Kirchengeschichte *Fleurys* und den Institutionen von *Pouget*³⁹.

Sehr ernst nahm es Max Franz, wie auch *Braubach* hervorgehoben⁴⁰, mit seinem neuen Beruf und Amt, nachdem er im Mai 1784 die Regierung des Erzstiftes angetreten hatte und am 5. August in der Kölner Domkirche feierlich inthronisiert worden war. Er verzichtete freiwillig auf die ihm vom Papste gewährte Dispens, zog sich am Abend des 29. November in das Kölner Priesterseminar zu dreiwöchentlichen Exerzitien zurück, denen er sich mit der größten Gewissenhaftigkeit und pünktlichster Einhaltung der Tagesordnung unterzog, und empfing nach vorausgegangener Subdiakons- und Diakonsweihe am 19. Dezember durch den päpstlichen Nuntius Bellisomi die heilige Priesterweihe. Die Betrachtungen der letzten acht Tage (*Consideratio*, *Meditatio*, *Affectus*) hat er, ebenso wie den Exerzitienplan, die Anweisungen für die geistlichen Lesungen auf 20 Folioblättern eigenhändig nachgeschrieben⁴¹.

Der Tag der Priesterweihe brachte den 76 Alumnen, in deren Gegenwart er täglich Gebet und Betrachtung verrichtet hatte⁴², ein vom kurfürstlichen Hofkoch selbst zubereitetes Festmahl, nach dessen Beendigung der Präses ihm dafür dankte, „daß er solange allda verweilet und alle Herren durch seine höchste Gegenwart und sein schönes Beispiel so sehr ermuntert und in ihrem Beruf gestärkt hätte, welches sie nie vergessen, sondern sich ihr Leben hindurch mit dem Gebet dagegen dankbar zeigen würden“⁴³. Der Kurfürst aber hatte sich für

³⁸ *David Hume's* Geschichte Englands (engl. London 1754/62); *Pietro Giannone's* († 1748 im Gefängnis) kirchenfeindliche „Geschichte des Königreichs Neapel“ (ital. 1723 u. ö.); *Mirabeau's* (d. Ä.), Vater des berühmten Revolutionärs, vielgelesener „*L'ami des hommes*“ (1756), in dem die späteren physiokratischen Ideen des Verf. sich vorbereiten; *J. v. Sonnenfels* „Finanzwissenschaft“ (vgl. Anm. 10); *Nik. Hier. Gundling* (1671—1729), Prof. des Natur- u. Völkerrechts in Halle, „Einleitung zur Staatsklugheit“.

³⁹ *Claude Fleury* (1640—1723), „*Histoire ecclesiastique*“, 20 Bde. (seit 1690), mehrfach fortgesetzt; *François-Aimé Pouget* (1666—1723), „*Institutiones catholicae in modum catecheseos*“, einwandfreie Bearbeitung seiner jansenistisch gefärbten „*Instructions générales en forme de catéchisme*“ (1702). Nachlaß Kart. 3 „Extrakte theol. Lektüre“.

⁴⁰ A. a. O. 151 f.

⁴¹ „Geistliche Lesungen im Seminarium zu Köln“, Nachlaß Kart. 2.

⁴² Über den Aufenthalt des Kurfürsten im Seminar vgl. die Aufzeichnungen des Seminaristen *Joseph Müller*, „Nachricht über Ankunft und Aufenthalt des hochwürdigsten Erzbischofs u. Kurfürsten von Köln, Max Franz, Erzherzog von Österreich, in dem Erzbischöflichen Seminario zu Köln“, Diözesanbibliothek Köln.

⁴³ Das. fol. 141.

diese Stunde die erste Ansprache an seinen künftigen Klerus vorbehalten, die er ebenfalls selbst vom ersten Entwurf an ausgearbeitet hatte und mit der er „den Herren das Gemüt so erweichte, daß den mehresten die Tränen in die Augen kamen“.

Abschiedsrede im Seminario⁴⁴.

Nicht euch, Geliebte, sondern mir steht es zu, Abschied von euch zu nehmen, da die Zeit gekommen, wo mich meine Amts- und Standespflichten von euch ab und aus dieser einsamen Stille in das Weltgetümmel zurückrufen.

Die Zeit, wo ich in diesem Hause zugebracht, war viel zu kurz, mich zu den Pflichten meines neuangetretenen Standes zuzubereiten; doch hatte ich Gelegenheit, denen einem geistlichen Oberhirten obliegenden Schuldigkeiten nachzudenken; und die Erwägung, wie sehr das oberste Hirtenamt mit Gefährlichkeiten und Beschwernissen verbunden sei, würde mich ganz von der Übernahme desselben abgeschreckt haben, wenn mich nicht die Hoffnung, mich von meinem untergebenen Clero unterstützt zu sehen, alleinig aufgerichtet hätte.

Ja! Ich bedarf eures Beistandes im Gebet sowohl als in tätiger Mitwirkung.

Denn die Geistlichen sind aus besonderer Standespflicht mehr als die gemeinen Christen zum Beten verbunden. Der geistliche ist ein heiliger Stand, der Beruf und einen Zweck erfordert, und welch anderen können sich so viele Canonichen und Beneficiaten, die das schwere Amt der Seelsorge nicht ausüben, vornehmen, als sich dem Gebete besonders zu widmen, und indem sie an den Altären das unblutige Opfer verrichten, oder in Buß-, Bitt- und Lobgesängen ihre Stimme erschallen lassen, für das Wohl ihrer Mitbürger, ja der ganzen Christenheit zu beten.

Es liegt euch also die Pflicht ob, täglich und oftmals zu beten; für euch selbst, damit ihr nicht in Versuchung geratet; für das Volk, da in heil. Schrift Gott mehrmalen gezeiget, wie sehr das Gebet seiner Diener ihn besänftigen könne, ihr auch in der hl. Weihe bestimmt werdet, das Gebet des Volkes vor den Thron des Allerhöchsten zu bringen.

Wenn ich von euch aber auch für mich Gebet fordere, so glaubet nicht, daß ich euch eine neue, ungewöhnliche Last aufbürden wolle. Unsere Mutter, die Kirche, hat von jeher die Beschwernisse und Gefährlichkeiten erwogen, welche von dem Stande eines Landesherrn und geistlichen Obern unzertrennlich sind, und daher mehrere eigne Gebete für die Landesherrn, insbesondere aber für die Bischöfe, im Anfang des Meßcanons selbst vorgeschrieben.

Was hier die Kirche überhaupt für nötig erachtet, wird für mich desto unentbehrlicher, als ich nicht von Jugend auf, wie ihr, zu diesem Stand bestimmt worden, und alle Studien dahin eingeleitet, und endlich durch einen längeren Aufenthalt in diesem Hause ausgebildet worden. Wieviel habt ihr also nicht für Vorteile über mich? Wieviel bleibt mir noch nachzuholen übrig? Und wie werde ich solches mitten in dem Hof- und Weltgeräusch, umringt mit Geschäften, umzingelt mit den gefährlichsten Fallstricken nachholen und meinen Pflichten genügeleisten können, wenn ihr mich nicht durch euer Gebet unterstützt, und die Gnade der Beharrlichkeit von Gott erhält (sic!). Werdet ihr das? Und wird euer Gebet nicht fruchtlos sein, wenn ihr solches nicht durch euren reinen und unsträflichen Wandel bekräftiget? Ohne diesen werdet ihr Gott nur mit Lippen ehren, euer Herz aber fern von ihm sein. Ich will euch hier desto weniger die Regeln eines geistlichen Wandels wiederholen, als ich während meines hiesigen Aufenthalts ein Augenzeuge gewesen bin, wie sehr sie euch in diesem heiligen Hause bei allen Gelegenheiten eingeschärft werden, daß sich keiner mit Unwissenheit entschuldigen

⁴⁴ Im Nachlaß in einer deutschen Skizze, einem lateinischen Konzept und in eigenhändiger Reinschrift. Eine Abschrift ist, da der Kopist die Überschrift nicht verstanden, als „Abschiedsrede von Semiramis“ (!) unter die Akten über den Aufenthalt des Erzherzogs in Ungarn (1776/77) geraten. Nachlaß Kart. 2.

könne. Nur will ich euch erinnern, daß ihr durch eure geistliche Würde erhabnere Christen, deren Taten und gute Werke vor den Menschen leuchten sollen, werdet, somit verbunden seid, alle Pflichten und Tugenden eines Christen in erhabenerem und vollkommnerem Grade auszuüben und zu erfüllen. Durch reinen Wandel, durch gute Werke unterstützt, werden eure Gebete die Wolken durchdringen, und für euch, für das Volk und für mich von gutem Erfolg sein, und die Gefährlichkeiten, so meine Stelle umgeben, überwinden.

Da es aber an meinem Platz nicht genug ist, für mich gut und rechtschaffen zu sein, sondern man auch amtshalber verbunden ist, für das Heil so vieler Menschen zu wachen und Sorge zu tragen, so bedarf ich eurer tätigen Mitwirkung dazu ebenso nötig.

Denn wie sollte ich für das Heil so Vieler in meinem weitschichtigen Sprengel wachen können, wenn ich nicht Beihelfer hätte, auf deren Gottesfurcht, Eifer und Nächstenliebe ich mich billig verlassen könnte, und dieser Beihilfe gewärtig und hoffe ich von euch, die ihr euch der Seelsorge widmen wollet, und die von Gott in den hl. Weihen euch erteilte priesterliche Gewalt in vollem Maße auszuüben trachtet. Ihr, der edlere Teil des Priestertums, die ihr euch ganz dem Besten der Religion und dem Seelenheil eurer Nebenmenschen widmet, ihr habet hierzu Wissenschaft und Eifer vonnöten. Ihr seid nun in den Jahren und ihr habt allhier die Gelegenheit, euch die annoch mangeln mögenden Wissenschaften beizubringen. Die Seelsorge erfordert Kenntniss und Fähigkeit, denn sie schließt in sich das Richteramt im Beichtstuhl, das Lehramt auf den Kanzeln und Catechesen, ja bei jeder Gelegenheit des täglichen Umgangs, und wie soll man Richter, wie Lehrer ohne Kenntnisse und Fähigkeiten sein?

Habt ihr aber die zur Seelsorge nötigen Fähigkeiten, o so vergrabt nicht euer Talent, laßt es nicht unfruchtbar vermodern, sondern vielmehr laßt euch durch einen heiligen Eifer beleben. Die Erfüllung der zwei Hauptgebote, der Dienst Gottes und der Liebe des Nächsten, beseele den Seelsorger ganz. Stets jenes Spruchs Pauli an Timotheum eingedenk: *Praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina*. Fern sei stets von euch und von allen meinen Untergeordneten jener Geist der Trägheit, wo manchen Seelsorger dahin verleitet, daß er sich ohne Fähigkeit, ohne Eifer in das Amt eindränge, sodann mit Ziehung ihrer Pfründe zufrieden die Arbeit durch Mönche verrichten und ihre Herde von Mietlingen weiden lassen, ihren Pflichten genug getan zu haben glaubend, wenn sie keine persönlichen Laster begehen.

Das ist ein Übel, o Gott, welches desto gefährlicher ist, als es der wachsamsten Aufsicht entgehen kann, auch hiebei Strenge nicht allemal gedeihlich und anwendbar ist. Und doch sitzen in Straf- und Bußörtern, welche wollte Gott ganz entbehrlich werden möchten, Leute so meistens aus Mangel an Erziehung und Kenntnissen in Verbrechen geraten, wobei sie sich nur mehr als ihrer Gemeinde geschadet. Wie soll man aber jene betrachten, welchen in diesem Orte alle Mittel zur Befähigung angeboten worden, und welche solche nicht benutzen, oder nicht anwenden wollen. Ja ohne mitwirkenden Eifer der Seelsorger werden alle heilsamsten Verordnungen frucht- und kraftlos sein.

Solange Seelsorger kaltblütig mit ruhigem Gemüte ihren Nächsten, ja die ihnen anvertraute Gemeinde krank darniederliegen oder zugrunde gehen sehen, und dabei wie der Priester und Levit im Evangelio ohngerührt vorübergehen können, ohne vielmehr, wie der Samaritan, Öl in seine Wunden zu gießen und sie zu heilen trachten, so ist alle Mühe des Oberhirten vergeblich, und er muß solche unempfindliche, laue Seelsorger dem Gerichte überlassen, welches über die Lauen das Urteil fället: *Quia nec frigidus es nec calidus incipiam te evomere ex ore meo*. Schrecklicher Ausspruch, vor welchem Gott euch alle stets bewahren möge.

Vielmehr laßt uns alle unsere Fähigkeit, allen unsern Eifer aufbieten, den Dienst Gottes, das Beste der Nebenmenschen zu befördern, und kann ich zu eurer Nacheiferung und Nachahmung kein trefflicheres Muster als Christum den Herrn selbst aufstellen. Er ist der gute Hirt, der seine Schäflein kennt, und sie kennen seine Stimme. Er predigte das Wort Gottes durch seine Worte und durch seine Taten, die ebensoviel lehrreiche Beispiele für die Menschen

waren, er liebte seine Schäflein, und liebte sie so inniglich, daß er alle Qual, Schmach und Spott, ja endlich den schmachlichsten Tod auf dem Kreuz selbst aus Liebe für sie ausgestanden hat. Er empfahl seine Herde, bevor er die Welt verließ, seinen Aposteln, deren Nachfolger wir sind, auf das dringlichste. Er ließ sich keine Mühe, keine Arbeit gereuen, um ein irrendes Schäflein zurückzuführen, und war stets ebenso besorgt, die Samariterin, die Magdalene, den Hauptmann, den Zachäus und so viele andere zu gewinnen, als in dem Tempel zu lehren. Unermüdeter Fleiß, Liebe und Überzeugung waren immer die Mittel, deren er sich zur Gewinnung der Sünder bediente, und nie finden wir in heiliger Schrift, daß sein Zorn entbrannte, als da er den geheiligten Tempel zu einer Mördergrube und Kaufbude gemacht fand, und wenn er schmälte, so war es gegen die gleißnerischen Pharisäer und Schriftgelehrten. Sehet, so muß euer Eifer beschaffen sein, haltet euch stets das Bild des guten Hirten gegenwärtig, trachtet ihn in allen euren Handlungen nachzuahmen, und ihr werdet euch eine reiche Ernte im Himmel sammeln. Dies hoffe, dies verspreche ich mir von euch, und hierauf bauend unterziehe ich mich mit Vergnügen jenen Amtspflichten, zu denen mich Gott berufen hat. Unterstützt von eurem Gebet, von eurer tätigen Mitwirkung läßt sich nichts als Gutes für mich hoffen, damit ich dereinst bei der schrecklichen Stunde des Todes mit dem großen Apostel Paulus getrost sagen könne: Ich habe einen guten Kampf kämpfend meinen Lauf vollendet, und dereinst das trostreiche Wort hören möge: Euge serve bone et fidelis, intra in gaudium domini tui — welches ich euch allen anwünsche. Amen.

Aber nicht nur die Zuhörer waren ergriffen. Nach Beendigung seiner Rede, erzählt *Müller*, habe der Kurfürst auf Bitte des Oberlektors den Segen erteilt, „worauf, weil ihm die Stimme ganz schwach und die Augen voll Wasser waren, er ganz geschwind sein Licht nahm und eilends heraus zu seinen Zimmern lief, wo er des Abends auch geblieben“⁴⁵.

⁴⁵ A. a. O. fol. 143. An den damals von Max Franz bewohnten, nach dem Domhof hin gelegenen drei Zimmern wurde hernach, wie *Müller* mitteilt, das kurfürstliche Wappen mit folgender Inschrift angebracht:

Cellulas has inhabitabat a 29^o 9bris ad 20^{um} 10bris 1784
 Princeps Regius Filius et Frater Caesaris
 Maximilianus Franciscus, Archiepiscopus et Elector noster,
 Cum tres Ordines Sacros suscepturus
 Ad eosdem bis spiritualibus exercitiis octiduanis se praepararet.
 Qui major erat, in nobis factus est sicut minor:
 Alumnis huius domus vestitu, frugalitate mensae et disciplinae observantia similis.
 Quoquot hic transitis rarum praesentibus et posteris pietatis et humilitatis exemplum
 obstupescite!
 Ac pro tanto Principe et Praesule Deum ter Optimum exorate!

Auch die weiteren, ebenfalls bei *Braubach* 151 und *Ernst Reckers*, Geschichte des Kölner Priesterseminars, Köln 1929, 295 f., vermerkten Nachrichten und Aufzeichnungen lassen den tiefen Eindruck erkennen, den das Beispiel des neuen Oberhirten in der Erzdiözese hervorrief. Allerdings bezieht sich wohl auf die „Gedanken eines Patrioten über den 3wöchentlichen Aufenthalt etc.“, die ein *J. L. Thelen* 1785 drucken ließ, die sarkastische Bemerkung des Gelehrten, der „gelehrte Verfasser hat vermutlich in seiner Schrift die Nachahmung der besonderen heiligen Legenden, welche von Gröcklweibern bei den Kirchen und Andachten verkauft zu werden pflegen, vor Augen gehabt“ (Brief an Generalvikar v. *Horn-Goldschmidt*, 7. Jan. 1785, bei *Braubach* 209).

Wie Max Franz als Kurfürst persönlich zur Aufklärung gestanden, ist, wie bei so manchen anderen Männern seiner Zeit, nicht ganz leicht zu entscheiden. Jedoch wird *Braubachs*⁴⁶ vorsichtig abwägendes Urteil auch durch die vorliegenden nachträglich bekanntgewordenen Quellen bestätigt. An seiner Gläubigkeit wie an seiner aufrichtigen persönlichen Frömmigkeit ist ebensowenig zu zweifeln wie an seiner ernsten Berufsauffassung und an der Gewissenhaftigkeit, mit der er jederzeit den Aufgaben seines oberhirtlichen Amtes gerecht zu werden bestrebt war. Als er am 20. November 1786 feierlich die Bonner Universität eröffnete, wandte er sich an die Mitglieder der theologischen Fakultät mit der Bitte, ihm tüchtige Theologen heranzubilden. „Nicht Grübler“ wolle er haben, „sondern gründlich Denkende; nicht Heuchler, sondern Überzeugte, nicht Verfolger, sondern Belehrer, nicht stolze, sondern sanftmütige, nicht träge, sondern emsige, mit tätiger Nächstenliebe beseelte Geistliche“. Aber er versäumte auch nicht hinzuzufügen „nicht Neuerungssüchtige, sondern Gläubige“⁴⁷. Es wird richtig sein, daß er in Fragen der Seelsorge die Auffassung vieler anderer durchaus kirchlich Gesinnter teilte und Reformen für dringend erforderlich hielt. Auch in Bonn hat er, wie zwei erhaltene Schreiben beweisen, noch persönliche Beziehungen zu dem Wiener Dechant an St. Peter, Propst *Anton Ruziczka*⁴⁸, unterhalten, der in Wien sein Beichtvater — wie übrigens auch der Gewissensberater seines Bruders Joseph II. — war und dessen Hilfe er in Anspruch nahm, um sich in der neuesten pastoralen Literatur aufgeklärter Richtung auf dem laufenden zu erhalten. In einem Briefe⁴⁹ vom 9. Januar 1785 schreibt ihm der Kurfürst u. a.:

„Ich muß Ihnen hier mein Ansinnen wiederholen, daß Sie die (in der) Zeit meiner Abwesenheit erschienenen verschiedenen guten Schriften, so in der Pastoral, Katechetik und Armenfach einschlagen, zuschicken möchten, denn was Sie mir in Anbetracht der Buchhändler schreiben, so kann ich Sie versichern, daß man hier von allen den in Wien so häufig herauskommenen Schriften fast gar keine Kenntnis hat, und da bekanntlich die Zahl der in Wien herauskommenen sehr groß und mit den guten und nutzbaren nicht verhältnismäßig ist, so habe ich auf Ihre Einsicht das Zutrauen, daß Sie mir nur gute und brauchbare Schriften zusenden würden, deren man hier um so mehr bedarf, als in hiesigen Gegenden sehr wenig Aufklärung herrscht, und der Clerus mit Axiomen des altorthodoxen Kölns überschwemmt sehr wenig von seinen eigentlichen Pflichten belehrt und aufgeklärt ist Ich habe diese Lage sowohl bei meinen im Sommer habenden Reisen durch das Land, als bei meinem 3wöchentlichen Aufenthalt im erzbischöflichen Seminario zu entnehmen gehabt, daher ich mich veranlaßt gesehen, bei meinem Abschied denen Seminaristen als dem noch gebildet werdenden Clero beiliegende kurze Anrede zu halten. Es wird noch vieler Mühe bedürfen, bis man den hiesigen Clerum zu guten Christen und sodann zu nutzbaren Seelsorgern bildet.“

⁴⁶ A. a. O. 150 ff. ⁴⁷ *Varrentrapp* a. a. O. XIV.

⁴⁸ † um 1790. Als Kanzelredner bekannt, allerdings wegen unvorsichtiger Äußerungen in der Predigt ebenfalls in Konflikt mit Kardinal Migazzi. C. v. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, Bd. 27, Wien 1874, 315 ff. Nachlaß Kart. 3. Die Sperungen von mir. In einem Schreiben des Propstes, datiert aus Wien 21. Herbstmonats 1785, wird das Eintreffen einer solchen Büchersendung angekündigt.

⁴⁹ Nachlaß Kart. 3. *Braubach*, *Westf. Lebensbilder* I, 3 (1930), 410.

Diese Auffassungen brachte er aus seiner Wiener Umgebung ebenso mit wie eine merkliche Animosität gegen die Orden, gegen deren Übergewicht im kirchlichen Leben und in der Seelsorge ja auch gewiß manches einzuwenden war. Aber auch hier rückte Max Franz von den Maßlosigkeiten der Klosterstürmer sehr entschieden ab. *J. Val. Eybels* Broschüre „Sieben Kapitel von Klosterleuten“, 1782 anonym in Wien erschienen, hat er mit sehr unzweideutigen kritischen Bemerkungen zu kommentieren begonnen⁵⁰. Daß der Ordensgeist in mancher Beziehung einer Erneuerung bedürfe, gibt er zu. Aber das Ordensleben selbst verteidigt er energisch gegen die Vorwürfe der Vernunftwidrigkeit und Nutzlosigkeit für die menschliche Gesellschaft, wie der Verfasser sie erhoben, und bestreitet dem Staate, im Namen der menschlichen wie der kirchlichen Freiheit, das Recht, mit Aufhebungsdekreten, wie *Eybel* sie fordert, gegen die Orden und ihre Mitglieder vorzugehen. Im einzelnen tritt dabei sowohl sein korrekter kirchlicher Standpunkt wie auch sein gesunder praktischer Sinn deutlich hervor⁵¹.

Damit soll nicht bestritten sein, daß der Kurfürst in manchen Fragen, so auch in Sachen seiner Bonner Universität, zeitweise nicht gut beraten war, und auch kirchenpolitisch, wie seine Anteilnahme an den Emser Punktationen (1786) zeigt, die Schule des Febronianismus und der Wiener Hofkanonisten nicht verleugnen konnte. „*Edoctus fui principiis Rieggerianis*“ beginnt bezeichnenderweise eine Zusammenstellung von 42 Beschwerdepunkten gegen die päpstlichen Nuntien, die sich ebenfalls in seinem Nachlaß vorfindet⁵². Jedoch bleibt er auch hier bemüht, das Politische vom Religiösen getrennt zu halten, und mit der wenige Zeilen später folgenden Bemerkung „*Bis Romae fui et semel Papam*

⁵⁰ Kart. 3.

⁵¹ So zu § 27: „Das Ziel ist und darf nicht sein, sich der bürgerlichen Gesellschaft lediglich zu entziehen, wie es der Autor hier zu verstehen geben will, sondern teils zu kooperieren, predigen, instruieren, teils zu büßen und sich von den Sünden loszureißen. Beispiele werden dies erläutern und den Zweck darstellen. Krankheiten, ja gar Seuchen beschäftigen die ordentlichen Seelsorger als zu sehr, ja sie werden noch dazu selbst bettlägerig; die Ordensgeistlichen springen bei, sie ersetzen, erleichtern solche, und wo keine derlei wären, sollte die Hülfe so schleunig, so leicht, so wohlfeil gesucht werden. Ist das sich den Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft entzogen? Oder ein armes elternloses Mädchen ist auf dem Wege der Verführung; ohne Eltern, ohne wahren Freund, wird sie (ihr) zu ihrer Besserung, zur Meidung der Gelegenheit, wozu sie die Dürftigkeit zwingt, keine sichere Ausflucht als ein Kloster. Sie tun darin Buße, werden in der Tugend wieder befestigt und können sodann wieder eine gute Hausmutter oder Dienerin werden. Man benehme ihr diese Ausflucht, so muß sie im Übel fortwandeln, und das Übermaß desselben wird ihr ein elendiges Leben, das Zuchthaus und die ewige Verdammnis zuziehen. Nun fragt sich, welche Lebensart mehr die Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft vorstellt. Sich von den Gefahren und üblem Lebenswandel auf eine Zeit abzusondern und sich wieder zu einem tugendhaften, Gott gefälligen und der Gesellschaft nutzbaren Menschen umzuschaffen oder aber ein faules, unfruchtbares Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, deren (dessen) einziger Zweck ist, statt der Arbeit sich und die anderen ins Elend, ins Verderben zu stürzen.“

⁵² Kart. 3.

Viennae vidi, quod quidem affectionem versus ipsius personam, sed non erga curiam Romanam auxit“ wird man kaum die Aufklärung allein belasten dürfen.

Als Ganzes genommen vermag sowohl die Persönlichkeit wie die Amtsführung des Kurfürsten Max Franz, des letzten in der langen Reihe der Kölner geistlichen Landesfürsten, mit manchem wieder auszusöhnen, was das Bild einzelner seiner Vorgänger trübt. In seinen kirchenpolitischen Anschauungen ein Kind des Aufklärungszeitalters, in seinem Privatleben kirchlich und gläubig; einem der ersten Herrscherhäuser Europas entstammend, aber persönlich von äußerster Anspruchslosigkeit⁵³; im Gegensatz zum Grandseigneur alten Stils, mit dessen Erscheinung, wie *Taine* einmal bemerkt hat, die Vorstellung des Nichtstuns unzertrennlich verknüpft war, pflichtbewußt und fleißig, wie zuvor kaum ein anderer an seiner Stelle, steht er zugleich am Ausgang einer untergehenden und am Anfang einer neuen Zeit. Darum erscheint es fast wie ein Symbol, daß er auch das prächtige Bonner Residenzschloß gar nicht mehr bezog, sondern hier wie in Münster mit einem bescheidenen Wohnhause vorliebnahm⁵⁴ — wie in heimlicher Vorahnung einer nahen Zukunft, die den Kölner Oberhirten wieder ganz seinem geistlichen Amte zurückgeben sollte.

⁵³ Die Mutter hatte diese Verbürgerlichung schon frühzeitig und nicht ohne Mißbehagen wahrgenommen: „J’ai un peu de crainte ... après avoir vu ici que vous aimiez à vous familiariser avec les petites gens“ (1774; v. *Arneth*, Briefe, a. a. O. 325).

⁵⁴ *Braubach* 204 ff.

Bibelabende.

Von Pfarrer Dr. J. Könn in Köln.

Der katholische Laie ist durchweg mit der Heiligen Schrift weniger vertraut als der Protestant. Diese Tatsache findet ihre Erklärung im Wesen des Protestantismus. Die Reformatoren gaben den Gläubigen die Bibel in die Hand und stellten sie als die einzige Glaubensquelle hin. Je mehr ihre willkürliche Auslegung Anlaß zu den widersprechendsten Irrlehren gab, je mehr sie die Achtung vor jeder Lehrautorität untergrub, um so stärker klammerten sich gläubige Protestanten, die es mit ihrem Seelenheil ernst nahmen, an das geschriebene Wort Gottes, um dort Licht und Kraft zu finden. So entstand die abendliche Schriftlesung in vielen protestantischen Familien, so erklärt sich auch, daß man heute noch in Nordamerika in den meisten Gasthäusern auf jedem Zimmer eine Bibel findet. In diesen Bibeln liegt ein Zettel, der dem Fremdling als praktische Ratschläge zur Benutzung des Buches nahelegt: Wenn du in Not bist, lies Psalm 34. Wenn das Geschäft schlecht geht, Psalm 37. Wenn du sehr glücklich bist: 1 Kor 10, 12. Wenn du der Sünde überdrüssig bist: Psalm 50, Lk 18. Wenn du dir Macht und Reichtum wünschst: Jo 14. Wenn du einsam und entmutigt bist: Psalm 23 u. 27. Wenn du das Vertrauen zu den Menschen verloren hast: 1 Kor 13.

Auch in der katholischen Kirche hat man sich immer mit der Heiligen Schrift beschäftigt. Das beweisen die zahlreichen Bibelübersetzungen, die schon vor Lu her vorhanden waren, auch die vielen Werke mittelalterlicher Kunst, die sehr oft eine erstaunliche Vertrautheit mit der Bibel verraten. Heute würden wir weder bei den Künstlern noch bei den Gläubigen eine Bibelkenntnis finden, wie sie z. B. die Malereien in der Kirche von Schwarz-Rheindorf für das Buch Ezechiel voraussetzen. Schwarz-Rheindorf steht in dieser Hinsicht durchaus nicht vereinzelt da. Alle großen Künstler des Mittelalters haben vorwiegend aus der Bibel geschöpft. Ein allgemeines Verbot, die Bibel zu lesen, kann es schon darum nie gegeben haben.

Wohl wurde seit dem ausgehenden Mittelalter für das Bibellesen in der Landessprache die Erlaubnis des Bischofs oder des Papstes verlangt. Nach und nach kam man zu der Praxis, die Benutzung kirchlich genehmigter Übersetzungen für alle als erlaubt anzusehen. Benedikt XIV. und Leo XIII. haben die jetzt noch geltende Bestimmung erlassen, daß die Übersetzung die Approbation des Heiligen Stuhles oder Anmerkungen besitzen muß. Damit soll durchaus keine Einschränkung des Bibellesens bezweckt, sondern nur eine Garantie gegen falsche und willkürliche Deutungen geschaffen werden. Das zeigen deutlich die Erlasse der drei letzten Päpste, welche die Verbreitung und Lesung der Heiligen Schrift dringend wünschen. Diesem Wunsche der Kirche begegnet das Verlangen des Volkes. Es will die Schrift kennen lernen, will zurück zu den Urquellen der

Offenbarung. Es zeigt sich da in der Religion derselbe Zug, der in der Kunst, Musik, Literatur auch zutage tritt. Man will das Einfache, das Ursprüngliche, will zurück zu den ersten Quellen.

Der Seelsorger hat allen Grund, diesem Zug Folge zu leisten, weil die Lesung der Schrift die beste Gelegenheit bietet, das Wesen der Kirche, ihre Dogmen und ihre Moral in ihrer tiefen Begründung klarzulegen und positiv zu verteidigen. Indem wir das tun, bekämpfen wir am wirksamsten den Zeitgeist, der wohl Gott suchen und Christus verehren, aber nicht die Kirche anerkennen will, der für die Evangelien schwärmt, aber jede feste Bindung in Dogma und Moral ablehnt. Dieser Zeitgeist hat auch viele Katholiken angesteckt. Sie sehen in der Kirche nur das Äußere, das geschichtlich Gewordene, in Dogma und Gebot das zeitlich Bedingte und menschlich Definierte, wissen aber viel zu wenig, wie tief all diese Dinge in der Schrift verankert sind.

Darum freuen wir uns, daß die Übersetzungen der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testaments, heute so außerordentlich stark verbreitet werden. Sie können ungeheuren Segen stiften, wenn ihre Besitzer den Menschen finden, der ihnen das gedruckte Wort lebendig macht, sie in seinen Geist und seine Tiefen einführt. Geschieht das nicht, dann wird bei den meisten der eigentliche Nutzen der Lesung ausbleiben und das praktische Interesse bald erlahmen. Dafür sind die Schwierigkeiten zu groß, die bei dem heutigen Menschen dem Verständnis der Schrift entgegenstehen. Sie redet eine ganz andere Sprache, kommt aus ganz andern Zeiten, entstand unter ganz andern Verhältnissen, hat ganz andere Bilder, eine ganz andere Denk- und Ausdrucksweise.

Wie überbrücken wir diese Schwierigkeiten?

Beginnen wir in der Schule. Was der Einheitskatechismus über die Heilige Schrift sagt, ist sehr dürftig. Die Namen der einzelnen Bücher werden nicht mehr genannt. Mit der bloßen Namensaufzählung wäre auch wenig gewonnen. Wer aber mit den Namen den Kindern eine kurze, übersichtliche Einführung in die Entstehung der Bücher und ihren Hauptinhalt gibt, leistet ihnen für ihr Leben einen wertvollen Dienst. Daß über die Bedeutung der Psalmen, sogar über die Symbole der Evangelisten kein Wort gesagt wird, ist zu bedauern.

Auf der Kanzel muß die Einführungsarbeit der Schule fortgesetzt werden. Einen kleinen, aber nicht unwesentlichen Beitrag liefert schon jeder, der die sonntäglichen Perikopen deutlich und eindrucksvoll vorliest. Noch mehr ist gewonnen, wenn der Prediger Bibelzitate nicht bloß braucht, um seinen Vortrag zu schmücken oder seine Darlegungen zu bekräftigen, sondern die Bibel selber reden läßt, indem er den Gehalt der betreffenden Stelle nach allen Seiten ausschöpft. (Vgl. die Behandlung von Röm 12, 12 im Kölner Fastenhirtenbrief von 1931). Wertvoll für die Einführung des Volkes in den Geist der Schrift ist auch die Behandlung von sonst weniger bekannten Schrifttexten, etwa aus Isaias im Advent, aus Jeremias in der Fastenzeit oder die zusammenhängende Durcharbeitung eines ganzen Evangeliums. Dem genannten Zwecke dienen auch Pre-

digten über biblische Gestalten des Alten oder Neuen Testamentes, über messianische Weissagen, Psalmen, die Gleichnisse Jesu, über Jesus und die einzelnen Fragen der heutigen Zeit.

Das stärkste und beste Mittel der Einführung sind und bleiben Bibelabende. Sie sind modern geworden und laufen darum, ähnlich wie die katholische Aktion Gefahr, zu einer Etikette zu werden, die man biblisch-liturgischen Vorträgen oder Besprechungen anhängt.

Eine feste, allgemein gültige Methode für katholische Schriftlesung ist noch nicht da, wird auch schwerlich kommen, weil diese Abende noch stärker als die Predigt von der Persönlichkeit des Leiters bestimmt werden. Je stärker und tiefer er das Wort Gottes für sich erfaßt hat, um so mehr wird er den Teilnehmern zu geben vermögen.

Die Art des Vorgehens muß sich richten nach dem Zuhörerkreis und nach dem Ziel, das bei der Lesung verfolgt wird.

In dem kleinen Kreise, der sich um einen gemeinsamen Tisch versammelt, wächst sich die lebendige Darlegung von selbst zu Rede und Gegenrede, zu Frage und Antwort aus. Steht man in einem großen Saale vor Hunderten, wird es nie zu einer ergiebigen und befriedigenden Aussprache kommen. Da ist es die Kunst des Leiters, in den Herzen der Zuhörer zu lesen und aus seiner Lebenserfahrung heraus die Fragen zu treffen und die Schwierigkeiten zu erraten, die den Einzelnen beschäftigen. Jeder muß sich interessiert und persönlich angesprochen fühlen.

An der lautlosen Stille, in der die Zuhörer wie gebannt dasitzen, wird man merken, wie stark die Berührung von Seele zu Seele sich entwickelt hat. Wenn der Kreis ganz einheitlich geschichtet ist, wenn die Anwesenden ihrem Stande, ihrer Bildung, ihrem Alter nach ziemlich gleichartig sind und dieselben oder ähnliche Interessen haben, so bestimmen die Erwartungen, die an die Stunde geknüpft werden, eigentlich von selber die Methode, nach der man vorgehen muß. Auf jeden Fall muß der Leiter sein Ziel klar im Auge haben. Nie darf er die Entwicklung der Besprechung dem Zufall überlassen oder glauben, mit mehr oder weniger geistreichen Randbemerkungen den Abend bestreiten zu können. Eine vorwiegend wissenschaftliche Behandlung, die sich in erster Linie an den Verstand wendet und kritische Fragen erörtert, wird selten zu empfehlen sein. Wer zur Bibel greift, sucht nicht Wissenschaft, sondern das Leben, das Christus den Menschen in überreicher Fülle bringen wollte.

Ist der Zuhörerkreis eine große, nach Hunderten zählende Menge, so muß der Vortragende noch klarer wissen, welches Ziel er erreichen will. Aus der großen Schar, die ihn umgibt, wird ihm keine Anregung kommen. Sie wird hören und schweigen, aber nur dann beharrlich wiedererscheinen, wenn sie empfindet, daß das Ganze auf ein bestimmtes Ziel eingestellt ist und Schritt um Schritt diesem Ziel entgegenführt.

Bei diesem Ziel kann es sich handeln um eine biblische Erbauungsstunde, die in eine bestimmte Zeit des Kirchenjahres einführen oder die Vorbereitung auf ein besonderes Fest befruchten soll. Es kann auch gehen um Texte, die nach besonderen Rücksichten und zu besonderen Zwecken ausgewählt sind, wie etwa die Behandlung des karitativen oder gottesdienstlichen Lebens der Urkirche an der Hand der Apostelgeschichte, die Beleuchtung der Eucharistie durch Jo 6, der Auferstehung durch 1 Kor 15, die Erklärung einzelner Psalmen, die bei diesem oder jenem Fest in der Liturgie gebraucht werden. Dient die Lesung solchen mehr vorübergehenden Zielen, so wird sie auch nur vorübergehendes Interesse wecken und im allgemeinen nicht zu einer dauernden Einrichtung in der Gemeinde werden.

Sie kann sich aber auch ein weitergreifendes Ziel stecken und eines oder mehrere Bücher der Heiligen Schrift in fortlaufender Erklärung vollständig behandeln. Dann haben wir erst den eigentlichen Bibelabend.

Er kann sich wieder doppelt gestalten. Der Redner kann aus dem betreffenden Buche den gerade fälligen Abschnitt lesen und ihn mehr thematisch behandeln. Er greift aus dem Ganzen einen Grundgedanken als Thema heraus und spricht darüber, ohne sich an die einzelnen Verse zu binden. Er liest etwa die Berufung der Weisen und spricht über die Gnade, die Flucht nach Ägypten und spricht über die Vorsehung, die Rückkehr aus Ägypten und spricht über Gottvertrauen, die Taufe am Jordan und spricht über unsere Taufe, die Versuchung in der Wüste und spricht über unsern Kampf mit dem Feinde. Das ganze wirkt dann wie eine niedere Homilie. Das Ziel ist Erbauung und Anregung. Hier droht die Gefahr, daß der Vortrag sehr an die Predigt erinnert, leicht ins Moralisieren verfällt und viele bald ermüden wird.

Anders ist es, wenn die Schriftlesung das gewählte Buch in kleinen, oft sehr kleinen Abschnitten durchgeht und dabei von Vers zu Vers fortschreitet mit dem Ziele, die Zuhörer dahin zu führen, daß sie diese Verse für ihr eigenes Leben ausschöpfen und allmählich jeden Schrifttext für ihre seelische Ernährung verwerten lernen. Zu dieser Methode habe ich mich in den dreizehn Jahren, in denen ich Schriftlesung halte, auf dem Wege der Erfahrung durchgearbeitet.

Auch hier wird versucht, jeder Stunde einen leitenden Gedanken zu geben. Zuerst werden die betreffenden Verse, etwa fünf bis zehn, vorgelesen und sachlich erklärt. Auf eine möglichst plastische Herausarbeitung der jeweiligen biblischen Situation wird besonders geachtet. Das Hauptgewicht liegt aber auf der nun folgenden Anwendung des betreffenden Textes auf das praktische Leben. Die sachliche Erklärung ist meist kurz, geht im allgemeinen nicht über zehn Minuten hinaus. Die praktische Anwendung ist um so ausgiebiger und bildet den begehrtesten Teil der Stunde. Die Zuhörer folgen die ganze Stunde mit großer Aufmerksamkeit. Sobald es aber um die Anwendung geht, fühlt man deutlich die innere Spannung, die durch die Versammlung hindurchgeht, jene eigenartige Totenstille, die ein Prediger merkt, sobald er an Fragen rührt, die

jedem Zuhörer auf der Seele brennen. Die Anwendung steht unter der leitenden Idee der Stunde, stellt die gelesenen Verse unter eine bestimmte praktische Perspektive, unterscheidet sich aber doch sehr von der vorhin erwähnten, mehr thematischen Behandlung, bei der man über die Idee redet unter gelegentlicher Berücksichtigung der Verse. Hier wird über die Verse selber geredet unter Berücksichtigung der Idee.

Zur Veranschaulichung seien ein paar Beispiele angeführt. Zuerst eine Stelle mit rein gedanklichen Darlegungen, Jo 1, 1—5, die Eingangsverse des Prologs.

Nach der Sacherklärung wird als Anwendung gegeben die Berufung zur Gnade.

1. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“

Im Anfang war das Wort. Von Ewigkeit her erkennt Gott sich selbst, lebt in ihm die Idee seines eigenen Wesens. Auch dich kennt Gott von Ewigkeit her. Wärest du in den Augen der Menschen noch so unbedeutend, der allerletzte und allerniedrigste, die Idee deiner Persönlichkeit, der Gedanke an dich lebt in Gott von Ewigkeit.

Und das Wort war bei Gott. Es war eine selbständige Persönlichkeit. Auch der Gedanke an dich lebt so in Gott, daß er dich erschaffen wollte als selbständige Persönlichkeit, als ein Wesen, das die Aufgabe und die Fähigkeit hat, sich zu entfalten und zu entwickeln bis zur Verwirklichung der Idee, die Gott von ihm hat. So groß sind Lebensaufgabe und Lebensinhalt bei jedem, auch bei dem Ärmsten und Verlassensten.

Und Gott war das Wort. Es war nicht nur selbständige, sondern auch göttliche Persönlichkeit. Gott will von Ewigkeit, daß sich in deiner Seele göttliches Leben entfalte. Darum berief er dich zur Taufe. Du wurdest Kind Gottes. Christus lebt in dir und du in ihm.

2. „Schon im Anfang war es bei Gott.“

Daß du von Anfang an so bei Gott warst, die Tatsache deiner göttlichen Berufung, ist das Fundament und der Inhalt deines Lebens. Versuche nur nie, ihm einen andern Inhalt zu geben, es auszufüllen durch Arbeit, Vergnügen, Sünde. Es wird dir nicht gelingen. Von Ewigkeit her bist du für Gott bestimmt und auserwählt. Gegen seinen Willen kannst du nicht ankommen.

3. „Durch das Wort ist alles geworden, und nichts, was geworden, ward ohne das Wort.“

Dein natürliches und übernatürliches Sein ist in Gott begründet. Diesem Sein muß das Handeln entsprechen. Bei allem, was du tust, wirkt Gott mit, sowohl im Bereich der Natur wie im Bereich der Gnade. Darum sollst du Gott bei deinem Tun nie außer acht lassen. Alles kannst du für ihn und mit ihm tun, ausgenommen die Bosheit der Sünde.

Dein Leben ist wahrlich groß und gotterfüllt, auch wenn du auf Erden am letzten Platze ständest.

4. „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“

Du freust dich deines Lebens und willst dein Leben erfüllen und genießen. In vielerlei Dingen suchen die Menschen Lebenserfüllung. Nur in Christus ist das Leben, das nie eine Enttäuschung bringt. Dieses Leben ist nicht einsam, hart und unerträglich. Er ist für die Menschen das Licht, das nie erlischt, das immer wieder Freude und Wachstum bringt.

5. „Und das Licht leuchtete in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen.“

Göttliches gibt dir Gott durch seine Gnade, die hineinleuchtet in die Finsternis des Alltags, der Not, der Versuchung, der Arbeit, der Leiden. Die Welt und die Sünde erfassen dieses Licht nicht. Das Böse mußt du bekämpfen, unterdrücken, wegräumen, damit die Gnade in deine

Seele hineinleuchten kann. Wundere dich nicht, daß du kämpfen mußt. Darin liegt das Wesen des Lichtes, daß es die Finsternis verdrängt. Christus hat im Kampfe gegen die Finsternis seinen wirklichen Leib am Kreuze geopfert, jetzt sollen sich die geistigen Glieder seines Leibes, die Getauften, in dem gleichen Kampfe mit ihm opfern. Das ist ihr Los und ihr Ruhm, ihr Goltgatha und ihr Alleluja.

Jo 11, 1—6 gibt den schlichten Bericht über die Meldung von der Erkrankung des Lazarus. Solche einfach erzählenden Verse ermöglichen oft die schönste Anwendung. Stellen wir sie hier unter den Gedanken der erziehenden Liebe Christi.

1. „Es war jemand krank, Lazarus aus Bethanien, dem Flecken Marias und ihrer Schwester Martha.“

Eine Liebe, die nicht schützt und doch fördert. Der Herr liebt in Lazarus den Freund, in Maria die tiefe und dankbare Seele, in Martha die tätige, allzeit besorgte Gastgeberin. Jeder kann Freund Christi werden, auch entgegengesetzte Naturen wie Maria und Martha. Mit jedem wird er fertig, jeden kann er brauchen, auch mich. Aber auch den, der mir unsympathisch ist. Maria wird zuerst genannt. Tiefe, nachdenkliche Menschen kommen ihm am nächsten. Trotz der freundschaftlichen Beziehungen bewahrt er Lazarus nicht vor der tödlichen Krankheit. Die Religion ist keine Versicherung gegen Leid und Unheil. Gott sieht die Dinge anders als wir. Die Krankheit leistet Christus und nicht minder Lazarus einen großen Dienst. Hätten die Schwestern ihren Wert erkannt, so würden sie nicht um Heilung gebeten haben.

2. „Maria war jene, die den Herrn mit Balsam gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus lag also krank darnieder.“

Eine Liebe, die nicht vergilt und doch belohnt. Maria hatte dem Herrn einen außergewöhnlichen Dienst erwiesen, in tiefster Dankbarkeit und Ehrfurcht die kostbare Narde für ihn geopfert. Und doch wird ihr Bruder krank. Wenn meine besten Werke mir Leid und Prüfung verdienen, soll ich Gott dafür danken. Dann waren sie kostbar in seinen Augen. Es ist sehr bedenklich, wenn ich nie Kreuz und Schwierigkeiten habe. Jedes Leid beweist mir, daß Gott an mich denkt.

3. „Da ließen die Schwestern ihm sagen: Herr, siehe, den du lieb hast, der ist krank.“

Eine Liebe, die schweigt und doch antwortet. Die Schwestern bitten in überaus feiner Weise, genau wie die Gottesmutter in Kana. Sie legen nur den Sachverhalt dar und drängen und quälen nicht. Die Art meines Bittgebetes ist ein deutliches Kennzeichen meiner religiösen Einstellung. Christus hat diese Schwestern zu richtiger Liebe erzogen. Sie werden nicht irre, wenn er schweigt und wartet, bleiben durchdrungen von der Überzeugung, daß er sie und den Bruder liebt trotz der Erkrankung. Ihr Wort ist eine wundervolle Form der Fürbitte für die eigene Seele und für alle, deren Heil mir am Herzen liegt. Ein Wort, in das die bedrängte Seele alles hineinlegen, in dem sie ausruhen kann.

4. „Auf diese Botschaft hin sprach Jesus: ‚Diese Krankheit führt nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes.‘“

Eine Liebe, die ablehnt und doch sorgt. Christus hört die Botschaft, tut aber nichts, um zu helfen. Bei vielen, die ihm völlig fremd waren, heilte und rettete er sofort. Wundern wir uns nicht, wenn es guten Menschen schlecht geht. Christus beurteilt die Dinge vom letzten, ewig gültigen Gesichtspunkte aus. Das ist die Verherrlichung Gottes. Seine Getreuen sollen mit ihm und durch ihn zu einer gleichen Höhe der Lebensauffassung emporwachsen. Je mehr ich das tue, um so bedeutsamer ist mein kleines Menschenleben für Gottes großen Heilsplan. (Die kleine Therese, Pfarrer von Ars.)

Die Antwort Christi erwächst ganz von selbst aus dem Gedankenkreise, in dem er sich jetzt in Peräa fortgesetzt bewegt. Um die Ehre des Vaters, um den Willen des Vaters dreht sich sein ganzes Denken und Sinnen. Wie es mit meiner Einstellung zu Gott in Wirklichkeit aussieht, wird blitzartig beleuchtet durch die erste unwillkürliche Antwort, die ich innerlich oder äußerlich auf plötzlich eintreffendes Kreuz und Leid gebe. So bringt jeder von den drei letzten Versen ein neues Merkmal für die Beurteilung meiner wirklichen Religiosität, zunächst meine grundsätzliche Stellung zum Leid (V. 3), die Art meines Bittgebetes (V. 4) und die spontane Reaktion auf plötzliches Unheil (V. 5).

5. „Jesus hatte Martha, ihre Schwester und den Lazarus lieb.“

Eine Liebe, die da ist und doch fern bleibt. Noch einmal werden die drei Geschwister genannt, um ausdrücklich zu betonen, daß er sie alle drei liebte. Jesus fühlt auch mit mir. Was die Glieder trifft, empfindet das Haupt. Weil seine Liebe so groß ist, bleibt sie oft fern, kann sie in unsern jetzigen Verhältnissen nicht den Ausdruck finden, den wir natürlicherweise erwarten. Unsere eigene, begrenzte Menschenliebe ringt schon oft vergeblich nach der richtigen Ausdrucksform. In der Ehe, in der Erziehung, in der Freundschaft findet der Mensch immer wieder, daß er das Allertiefste, das in seinem Herzen lebt, am allerwenigsten in Worte fassen kann. Da, wo er es am besten meint, wird er oft am meisten mißverstanden. Vergessen wir das nie, wenn wir mit dem Verhalten Gottes gegen uns unzufrieden werden möchten.

6. „Trotzdem blieb er noch zwei Tage an dem Orte, wo er weilte.“

Eine Liebe, die vorenthält und doch gibt. Christus weiß, weshalb er nicht kommt. Lazarus und die Schwestern wissen es nicht. Sie erwarten die Heilung. Er gewährt sie nicht, weil er viel Größeres und Wertvolleres geben will. Bei jedem Unheil darf ich denken: Man weiß nicht, wofür es gut ist. Durch Glaube und Gottvertrauen in dunklen Stunden wuchsen alle Großen zu ihrer seelischen Höhe empor. So Abraham, Moses, Elias, Johannes der Täufer, Paulus und viele andere. Auch Menschenliebe gibt oft da am meisten, wo sie nicht gibt, was gewünscht und erwartet wird. Denken wir an Bekanntschaft, Ehe, Erziehung, Freundschaft und ähnliche seelische Beziehungen.

Neben lehrhaften Erörterungen und der geschichtlichen Fortentwicklung des Berichtes werden in der Bibel auch besondere Ereignisse und Tatsachen erwähnt. Sie lassen sich in ähnlicher Weise unter irgendeiner Idee auf das Christenleben anwenden. Beispiel sei die Auferweckung des Lazarus Jo 11, 38—44. Leitgedanke sei, daß Christus auch unsere Seele erwecken muß, sei es aus dem Tode der Sünde oder aus dem Grabe der irdischen, bloß natürlichen Lebensauffassung.

V. 38. „Aufs neue tief ergriffen, ging Jesus nun zum Grabe. Es war eine Gruft, auf der ein Stein lag.“

Jesus kommt zu der Seele, die sich vergraben hat in die Sünde oder in das rein Natürliche in Arbeit, Sorge, Genuß, Vergnügen, in das rastlose Streben nach Besitz, Macht, Ehre. Ihr wahres Leben ist, wie der Leib des Lazarus, der Auflösung und Zersetzung verfallen. Vor der Höhle liegt ein gewaltiger Stein. Das sind die Bindungen, die Rücksichten, die Menschenfurcht, die Opferscheu, der Stolz, die Feigheit, die Leidenschaft, die diese Seele von Gott zurückhalten. In diesem geistigen Grabe findet Christus, genau wie bei Lazarus, das Gegenteil vom Leben, so sehr das Gegenteil von dem, was die Taufgnade bringen sollte, daß er auch hier in sich erschauern mag. In Bethanien liegt sein bester Freund im Grabe. So lange wir leben, ist keiner, auch nicht der Freund Christi, vor dem seelischen Tode sicher. Daher die Mahnung: Wachtet und betet. Aber jeder wird die Erweckung zu neuem Leben finden, wenn sich seinem Grabe nähern Christus, die göttliche Allmacht, Martha, die persönliche Energie, Maria, die

tiefe, gottsuchende Liebe, und Glaube und Vertrauen, die in den Aposteln und den mittrauernden Juden angedeutet sind.

V. 39. „Jesus sprach: Hebt den Stein weg. Martha, die Schwester des Verstorbenen, entgegnete ihm: Herr, er riecht schon, denn er liegt bereits vier Tage.“

Der Stein muß hinweg, damit alle sich von der beginnenden Verwesung der Leiche überzeugen und die Größe des Wunders begreifen. Von der Seele muß der Stein hinweg, damit der Mensch klar erkennt, wie es in seinem Innern aussieht. Ehrliches, tiefes Schuldbewußtsein ist die Vorbedingung der geistigen Erweckung. Dieses Wegwälzen ist nicht leicht. Auch damals war es schwer. Sicher haben sich alle gescheut, das Grab anzutasten, eine verwesende Leiche aufzudecken. Christus hätte durch seine Allmacht den Stein selber entfernen können. Er weiß, warum er die Menschen es tun läßt, weiß auch, warum er mich beten und denken, forschen und überlegen läßt, wo meine Schuld liegt oder wie tief ich in das Natürliche versunken bin, wie wenig Christentum ich tatsächlich in mir verwirkliche. Sobald ich den Stein weggewälzt habe, dringt mir der üble Verwesungsgeruch entgegen. Nun gilt es, nicht zurückzuschauen, sondern ehrlich zuzusehen, Sünde und Schuld mit ihrem wirklichen Namen zu nennen und zu bekennen.

V. 40. „Jesus erwiderte ihr: Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen werdest, wenn du glaubst.“

Je ehrlicher ich mich selbst betrachte, je klarer ich einsehe, daß ich ein armer, unwürdiger Mensch bin, ein Sünder, der sich selber nicht zu helfen vermag, um so näher ist mir die erbarmungsvolle Herrlichkeit Gottes. Ich brauche nur meine Seele im Glauben zu erschließen. Martha hat wohl immer noch Bedenken. Dem Tatmenschen wird es schwer, sich ganz auf Gott zu stützen. Eine wirkliche Erweckung meiner Seele kommt nur, wenn ich aus vollem Herzen sage: Los von mir, hin zu dir.

V. 41, 42. „Nun schafften sie den Stein weg. Jesus erhob seine Augen und betete: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte zwar, daß du mich allezeit erhörst; aber wegen des umstehenden Volkes habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.“

Christus dankt für das verklärende Leiden, das nun bald beginnen wird. Ich danke für alles Bittere, das in der Selbsterforschung, in der Reue, im Bekenntnis, im Gefühl der eigenen Not und Schwäche und Erlösungsbedürftigkeit liegt. Dies alles wird mich läutern und verklären.

Christus dankt für den Gottesbeweis, den die Erweckung des Lazarus bringt. Im reuigen Geständnis meiner Schuld erfahre ich am tiefsten, daß ein Gott über mir lebt, daß dieser Gott unendlich groß und gut und aller Liebe wert ist.

Christus dankt für die letzte, schwere Aufgabe, an die er nun in seinem messianischen Leben herantritt. Ich danke für die neuen Ziele, die Gott mir in dem neuen Lebenskreise gibt, in den ich nach der Erweckung aus der Sünde und Lauheit eintrete. Ich danke auch für alle Opfer, alle Schwierigkeiten, Versuchungen, Kämpfe, Enttäuschungen, die kommen und sich fortsetzen werden, bis meine letzte und bitterste Stunde schlägt. Sie sind mir zum Heile, sind die Lösung meiner Lebensaufgabe.

Christus dankt für die Erhörung, für die Leitung des Vaters, die ihm diese Stunde bereitete. Lange hat er auf sie warten müssen. Zwei Tage in Peräa, zwei Tage unterwegs, dann der Aufenthalt vor Bethanien, die Unterredung mit Martha, das Warten auf Maria, der Weg zum Grabe, das Fortschaffen des Steines zögerten den ersehnten Augenblick immer weiter hinaus. Wie gerne hätte er sofort geholfen. Ich danke für die gnadenvolle Leitung die Gott meinem Leben zuteil werden läßt. Oft geht es mir zu langsam mit der Erreichung meiner äußeren und inneren Ziele. Aber kein Weg und kein Umweg sind vergebens. Das Hin und Her und Auf und

Ab meines Lebens hat einen tiefen Sinn. Noch sehe ich das Walten seiner Vorsehung unklar und schleierhaft, einst werde ich es erkennen, wie auch ich erkannt bin. Darum danke ich.

Um mit solchem Danke jede Auferstehung meiner Seele, jede Beichte, jede Kommunion begleiten zu können, muß ich meine Augen wie er zum Vater erheben, dauernd, inständig, nicht mit einem flüchtigen Blicke. Wie er muß ich mich erheben über das eigene Ich mit seiner menschlichen Enge, seiner Halbheit und Unzufriedenheit, über meine Umgebung, die anders, vielleicht ganz entgegengesetzt, denkt und handelt. Zu diesem inneren Erheben kann ich immer gelangen, weil der Vater mich allzeit erhört. Ich muß nur den Stein wegwälzen, den Blick in das Ewige versenken und anfangen, mit dem Vater zu sprechen, d. h. zu beten.

V. 43. „Nach diesen Worten rief er mit lauter Stimme: Lazarus komm' heraus.“

Die laute Stimme, mit der er mich zu neuem Leben ruft, beweist die siegreiche Macht seiner Gottheit, die freudige Anteilnahme seines Herzens, die entscheidende Bedeutung der Gnadenstunde.

Ich soll heraus aus der Sünde. Lazarus verließ das Grab, nicht das Grab den Lazarus. Nur dann bin ich bekehrt, wenn ich die Sünde verlasse, nicht dann, wenn die Sünde mich verläßt, wenn ich sie nicht mehr tue, weil mir die Gelegenheit, die Zeit oder die Mittel fehlen. Ein starker Beweis für den inneren Bruch mit der Sünde liegt in dem demütigen, ehrlichen Bekenntnis. Da stirbt der Stolz, und die Seele lebt.

Ich soll heraus aus der bloß natürlichen Lebensauffassung. Natürliches muß sterben, wenn ich Übernatürliches sehen und erstreben soll. Manche Ehe findet erst dadurch ihren wahren Inhalt, daß Ernüchterung und Enttäuschung, vielleicht gar schwere Untreue zu einer tieferen Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses führen. Oft muß in der Erziehung das Äußere und Oberflächliche, die Dressur zusammenbrechen, ehe die Augen aufgehen für den wirklichen Sinn der ganzen Erziehungsarbeit. In der Freundschaft, überhaupt in der Beziehung von Mensch zu Mensch, muß in der Regel das erste Interesse unter mehr oder weniger schmerzlichen Erfahrungen sterben, damit sich Höheres entwickeln kann. Nicht wenige Menschen erfassen den letzten Sinn und Wert ihrer Pflicht, ihrer Arbeit, ihres Lebens erst dann, wenn der drohende Verlust dieser Werte ihre natürliche oberflächliche Einschätzung zerstört. In solchen Lagen ruft Christus aus dem Banne und der Enge des Natürlichen zu neuer, übernatürlicher Lebensgestaltung auf.

Mit Macht ergeht sein Ruf: Komm heraus! Diese Macht ist immer stärker als meine Ohnmacht. Wäre ich noch so schwach, so gering, so elend, innerlich einem verwesenden Leichname gleich, sein gebieterisches Wort kann mir doch neues Leben schenken. Im Winter decken Schnee und Rahreif auch dürres, abgestorbenes Gehölz. Geht die Sonne auf, dann glitzert und funkelt und blitzt und leuchtet es, als ob alles mit kostbaren Diamanten übersät sei.

Christus ruft den Lazarus heraus und sofort erhebt sich der Tote und kommt ans Tageslicht. Wehe mir, wenn Christus mich riefe und ich bliebe doch im Grabe liegen, ich würde die Finsternis mehr lieben als das Licht wegen der Bosheit meiner Werke.

Das Leben, zu dem er mich ruft, ist ganz individuell und persönlich. Er nennt Lazarus bei seinem Namen, auch mich. Die Erweckungsgnade, die er mir schenkt, ist meinen Aufgaben und Schwierigkeiten genau angepaßt, will aus mir und meinem Leben etwas ganz Besonderes machen, mich zu einem ganz individuell geprägten Ebenbilde Christi ausgestalten. In dem großen Museum der Erbarmungen Gottes, das wir Himmel nennen, soll ich nicht ein seltenes, sondern ein ganz einzigartiges Wesen sein. Kein anderer wird genau so sein wie ich. Das will er, darum ruft er mich bei meinem Namen.

V. 44. „Der Tote kam hervor, Hände und Füße mit Binden umwickelt, das Antlitz mit einem Schweißtuch bedeckt. Und Jesus gebot ihnen: Macht ihn frei und laßt ihn gehen.“

Bei dem Auferweckten sind Hände und Füße mit Binden umwickelt. Nach meiner inneren Auferstehung, nach der Beichte, nach Exerzitien, nach dem tieferen Erkennen meiner Lebensaufgabe bleiben noch Bindungen und Hemmungen, die ich überwinden muß. Christus kennt sie und befiehlt seinen Jüngern, sie zu lösen. Ich handele gegen Christi Willen und Anordnung, wenn ich mir nicht helfen, mich nicht führen und leiten lassen will. Ungezählte tragen an ihrer Seele Binden und Fesseln, obwohl um sie her genug Jünger Christi sind, die lösen wollen und können. Christus erweckt mich zu neuem Leben, damit ich als frohes, freies Gotteskind in seinem Auftrag und mit seinem Segen durch mein Dasein gehe. In seinem Dienste wird meine Persönlichkeit nie verkümmern. Sie findet reichste Entfaltung und ewigen Bestand.

Der wichtigste Erfolg dieser Vertiefung in Gottes Wort ist die lebendige, persönliche Verbindung mit Christus. Die Offenbarung des Göttlichen erfolgt, wie *Scheler* einmal sagte, immer auf dem Wege der Inkarnation, nie durch ein totes, bloß geschriebenes Wort. Diese Inkarnation erlebt die Seele in eigener Weise in der Schriftlesung. Vor ihren Augen vollzieht sich eine neue Menschwerdung des ewigen Gotteswortes. Die Dogmen und Gebote verlieren das, was manche heute als starre, harte Form empfinden. In der lebendigen Persönlichkeit Christi sehen sie verkörpert, was sie selber sollen und müssen. Er kommt ihnen mit seiner göttlichen Größe und Majestät, mit seiner sittlichen Hoheit und Weltüberlegenheit so greifbar nah, daß sich jeder innerlich vor ihm beugen muß, auch wenn er es lieber nicht täte. Diesen Christus nimmt der Mensch dann mit in seinen Alltag. Er steht vor ihm in jeder Versuchung, bei jedem Leid und jeder Schwierigkeit. In Christus findet er sein eigenes Leben wieder. Was die Schrift von seinem Reden und Tun berichtet, ist nicht mehr bloß geschichtliche Mitteilung längst vergangener Dinge. Es wird Spiegel und Sinnbild der eigenen seelischen Entwicklung, stellt den Menschen ganz unter den Eindruck, daß Christi Worte an ihn gerichtet sind, daß seine Wunder und Taten sich an der eigenen Seele wiederholen. Dieser Christus läßt den Menschen nicht mehr los; er stärkt den Guten, tröstet den Bedrängten, erschüttert den Sünder, stützt den Schwankenden, führt den Verirrten wieder zurück. Viele versichern, daß ihnen erst durch die Schriftlesung aufgegangen sei, was Christ sein bedeutet, daß ihr Leben eine völlig neue Einstellung gefunden habe.

Daraus erklärt sich auch, daß der Besuch der Lesungen nicht abnimmt. Fortgesetzt kommen alle vierzehn Tage über tausend Menschen, für die vier parallel laufende Kurse gehalten werden, drei für Männer und Frauen gemeinsam, einer nur für Männer, der hundertfünfzig bis zweihundert Zuhörer hat. Die äußere Aufmachung ist sehr einfach. Der Raum so schlicht und bescheiden, daß die Teilnahme direkte Opfergesinnung voraussetzt. Jeder Zuhörer hat einen Text in der Hand, in der Regel die handliche, billige Ausgabe des Neuen Testamentes von *Schweitzer*, Keppelerhaus, Stuttgart, Preis in Leinen gebunden 1,50 Mark. Der Vortragende liest die zu besprechenden Verse vor, gibt die sachliche Erklärung und dann die Anwendung. Diskussion findet auf allgemeinen Wunsch nicht statt. Fragen können jederzeit schriftlich oder mündlich vor Beginn des Vortrags gestellt oder in einem besonderen Aussprachekreis nach Schluß des Ganzen erörtert werden.

Von dieser Möglichkeit wird aber sehr wenig Gebrauch gemacht. Jeder fühlt, daß es sich weniger um Problemstellungen handelt, sondern um die Erschließung der Lebenswerte, die Christus uns gebracht hat. Nach Ablauf einer Stunde wird geschlossen und ein gemeinsamer Besuch in der nebenan liegenden Pfarrkirche gemacht. Dort wird die Anwendung in einem freien Gebete auf der Kanzel zusammengefaßt und ein kurzes Abendgebet mit Gewissenserforschung angeschlossen. Diesen Kirchgang lieben alle ganz besonders, die Männer nicht weniger als die Frauen. Er ist auch in der abendlichen Stille und dem mystischen Dunkel des Gotteshauses, das nur am Eingang von einer Lampe beleuchtet ist, sehr stimmungsvoll und anregend. Wohl kostet die Vorbereitung der Abende viel Mühe und Arbeit, aber kaum eine andere Seelsorgsarbeit trägt so reichen Lohn in sich selber.

Literatur zur Religionsgeschichte und Religionspsychologie.

I. H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions. Essai critique. 3. éd. I. Son histoire dans le monde occidental. 8°. XVI u. 587. — II. Ses Méthodes. 8°. XI u. 574. Paris, G. Beauchesne 1929. (Die Indices zu beiden Bänden werden 1931 erscheinen.)

W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster 1930, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 8°. XV u. 296.

A. Anwander, Einführung in die Religionsgeschichte. München-Kempten (1930), Kösel & Pustet. Kl.-8°. 151 S. (Sammlung Kösel).

II. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, herausgegeben von *G. Wunderle*. 8°. Würzburg, Verlag C. J. Becker, Universitätsdruckerei:

Heft 23: *J. Pascher*, Der Seelenbegriff im Animismus *E. B. Tylors*. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft. VIII u. 110. 1929.

Heft 24: *A. Back*, Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia von Jesus. 112 S. 1930.

Heft 25: *P. Schäfer*, Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie. 144 S. 1930.

*

Der neuen Auflage seines in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1924 S. 82f.) bereits eingehend besprochenen und allgemein anerkannten Werkes über die Geschichte (I. Band) und die Methoden (II. Band) der vergleichenden Religionswissenschaft hat *P. Pinard de la Boullaye* nicht nur an mehreren Stellen wichtige Verbesserungen, sondern auch im zweiten Bande einen ganz neuen größeren Abschnitt (S. 387—488) eingefügt, in dem er die soziologische Methode in der Untersuchung der Religionen behandelt, d. h. also das, was man gewöhnlich als Religionssoziologie bezeichnet. Er zeigt die verschiedenen Voraussetzungen auf, von denen die soziologische Betrachtung der Religion ausgeht, und die historischen und philosophischen Probleme, auf die sie stoßen muß. Mit diesem inhaltgesättigten Überblick über die Probleme der Religionssoziologie hat der Verfasser seine kritische und weiterführende Darstellung der verschiedenen Methoden, die in der Religionswissenschaft Anwendung finden, abgerundet, und was sowohl die geschichtliche wie die methodische Seite dieser Wissenschaft angeht, ist *Pinards* Werk nicht nur das umfassendste, sondern einfachhin das grundlegende Werk. Es sei noch besonders hingewiesen auf die klug abwägende selbständige Stellungnahme zu den neueren psychologischen und ethnologischen Fragestellungen, soweit sie das Problem der Religion angehen, und die tief eindringende philosophische Kritik an den Lösungen, die von den einzelnen Hilfswissenschaften zu den verschiedenen Problemen der Religionswissenschaft geboten werden. Als scharfer Logiker erweist sich *Pinard* in dem Anhang zum zweiten Bande: „Der Konvergenzbeweis aus wahrscheinlichen Indizien.“ (S. 508—554.) Hervorgehoben seien die klare Darstellung der kulturhistorischen Methode der neueren Ethnologie, die eine ebenso unentbehrliche Hilfswissenschaft der vergleichenden Religionsgeschichte ist wie Philologie und Archäologie, und ohne deren Kenntnis niemand allgemeine Religionswissenschaft treiben kann, und die wohlbegründete Kritik an ihrer Tragweite, ferner die genaue Untersuchung der Methoden der Religionspsychologie. Religionsphilosophie und Fundamentalthologie finden

in *Pinards* Buch, das in seiner reichen Bibliographie eine staunenswerte Literaturkenntnis zeigt, wertvolles Material und nützlichste Vorarbeit.

Es ist ein glücklicher Gedanke gewesen, daß *P. Schmidt* sich entschlossen hat, ein kürzeres Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte herauszugeben, das den heutigen Stand dieser Wissenschaft in kurzer Zusammenfassung alles Wesentlichen darbieten will und zum Gebrauche für Vorlesungen an Universitäten, Seminarien und zum Selbststudium bestimmt ist. Der Untertitel: „Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen“ deutet eine gewisse Einschränkung des ersten Titels an, der eine Geschichte sämtlicher Religionen erwarten läßt. *P. Schmidt* will, wie er selbst sagt, eine Darstellung der Religionen nur insoweit geben, als sie mit den rein natürlichen Erkenntnismitteln und den Methoden der kulturhistorischen Ethnologie geleistet werden kann. Das Buch ist also weniger philosophisch und psychologisch als vielmehr kulturhistorisch und ethnologisch orientiert und fundiert. Nach einer kritischen Übersicht über die verschiedenen Theorien über den Ursprung der Religion, die im Laufe der Jahrhunderte aufeinandergefolgt sind (Naturmythologie, Fetischismus, Manismus, Animismus, Totemismus, Magismus und Dynamismus, Astralmythologie und Panbabylonismus) und über die sich ablösenden Methoden der Religionsgeschichte sammelt und ordnet *Schmidt* die Tatsachen, die über den Glauben an ein höchstes Wesen bei jenen Völkern festgestellt worden sind, die sich als die relativ ältesten durch die kulturhistorische Methode von der Ethnologie erweisen lassen. *Schmidt* gewinnt diesen z. T. neuen Forschungsergebnissen, die er ausführlich und kritisch in den verschiedenen Bänden seines Monumentalwerkes über den „Ursprung der Gottesidee“ behandelt hat und behandeln wird, alles ab, was sich aus ihnen über Name, Eigenschaften, Wohnung, Gestalt und Kult des höchsten Wesens und über sein Verhältnis zur Sittlichkeit eruieren läßt. Den Schluß des Handbuches bildet das Kapitel über den Ursprung und die Entwicklung des Glaubens an den Hochgott der Urkultur. Nicht nur die Ergebnisse, die sich durch Anwendung der kulturhistorischen Methode der Ethnologie gewinnen lassen, sondern auch diese Methode selbst mit ihren Kriterien und die Aufeinanderfolge der Kulturkreise, die mit ihrer Hilfe erarbeitet werden, legt *Schmidt* ausführlich dar und gibt so Gelegenheit, daß auch weitere Kreise die Eigenart und die Ergebnisse dieser neuen Methode kennen lernen und beurteilen können. Es ist unmöglich, hier die Fülle des Materials, das *Schmidt* in der gebotenen Kürze eines Lehrbuchs und in aller Klarheit vereinigt hat, auch nur anzudeuten und auf Einzelheiten kritisch einzugehen. Dem Zwecke, den *Schmidt* sich bei Abfassung seines Buches gestellt hat, wird es in ausgezeichnete Weise gerecht.

Ganz anderer Art ist die dem Umfang nach viel kleinere Schrift: Einführung in die Religionsgeschichte von *A. Anwander*. Hier ist nicht die Gesamtkritik der Methoden wie bei *Pinard*, noch der ethnologische Standpunkt wie bei *Schmidt* Leitmotiv der Darstellung. *Anwander* will mehr in phänomenologischer Betrachtung nach gewissen religiösen Hauptproblemen in die Welt der Religionen mit Einschluß der christlichen einführen und gliedert diesen Versuch nach folgenden Gesichtspunkten: „Das Jenseits der Religion (die Gottesidee; das böse Prinzip; das andere Leben). Das Diesseits in religiöser Beleuchtung, wobei einzelne Diesseitsbereiche besonders untersucht werden. Die Verbindung der beiden Welten (darunter: Gebet, Opfer, Kult, Mittlertum und Priestertum, das Gut der Erlösung). Die religiöse Gemeinschaft und ihre Auswirkung (Kirche, Gesetz, heilige Urkunden). Die Stellung der Religionen zueinander. Die Frömmigkeit. Die Religion im Ganzen des Lebens.“ Diese Aufzählung verdeutlicht vielleicht am besten Zweck und Inhalt der gewandt geschriebenen Schrift *Anwanders*.

Ein System, das lange im Vordergrund der religionsgeschichtlichen Untersuchung gestanden hat und das zahlreiche Anhänger gewonnen hatte, ist das System *Tylors*, der soge-

nannte Animismus. *Pascher* hat den verdienstlichen Versuch unternommen, die Ideen *Tylors*, die er über die Seelenauffassung bei den Primitiven in seinen Werken dargelegt hat, zu sichten und nicht nur *Tylors* Animismus als Grundlage und Ausgangspunkt einer Theorie über die religiöse Entwicklung, sondern auch die Darstellung, die *Tylor* von dem Seelenbegriff der Primitiven gibt, kritisch zu beleuchten. So liefert er eine eindringende Einzelstudie, in der es ihm gelingt, herrschende Meinungen über *Tylors* Ideen von der primitiven Seelenauffassung richtigzustellen. Gerne sähe man den Rahmen der Untersuchung erweitert, nämlich daß gerade auf Grund mancher neuerer und neuester Forschungen, die über die Seelenvorstellung bei Primitiven vorliegen, nicht nur *Tylors* System, sondern der gesamte Problemkomplex des primitiven Seelenglaubens und seine Bedeutung für die Religion der Naturvölker erörtert würde.

Ein dankbares Thema hat sich der Verfasser der Abhandlung über das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia von Jesus gestellt. Religionspsychologisch und religionsphilosophisch will er im Falle der großen spanischen Mystikerin dieses mystische Grunderlebnis untersuchen, das bei allen mystisch Begnadeten als unmittelbares Bewußtsein der göttlichen Gegenwart empfunden und bezeichnet wird, und das sie deutlich von den Erlebnissen des gewöhnlichen religiösen Lebens unterscheiden. Die theologische Erörterung des Problems dieses mystischen Grunderlebnisses will der *Verf.* aus seiner Arbeit ausschalten. Er betont mit Recht, daß die Psychologie und die Philosophie die Frage nach der religiösen Kausalität und Transzendenz in den Problemen der Mystik nicht zu stellen haben. Aber es ist m. E. für die Methode der vorliegenden Untersuchung nicht unbedenklich, wenn der *Verf.* offensichtlich mit einer bestimmten Theorie über die Art des mystischen Erlebnisses an seine Arbeit herangeht, und wenn er von dieser Theorie aus die Beschreibung deutet, welche Spaniens große Mystikerin von ihren Erlebnissen gibt. Die Theorie, der er sich anschließt, ist die von *Saudreau*, *Garrigou-Lagrange*, *Dimmler*, *E. Krebs*, gemäß der das mystische Grunderlebnis keine unmittelbare Gottesschau einschließt. Die Beweisführung, durch die *Back* diese Theorie als gültig und die andere Annahme einer unmittelbaren Gottesschau als mit unlösbaren Schwierigkeiten behaftet dartun will, erscheint jedenfalls in der Form, in der dieser Beweis von *Back* versucht wird, als nicht ganz überzeugend. *Back* bestimmt das Wesen des mystischen Erlebnisses der Gottesnähe als ein synthetisches Gebilde, das aus drei Elementen zusammengesetzt ist, nämlich: 1. den unmittelbaren innerseelischen Bewußtseinserlebnissen des mystischen Erkennens, Fühlens und Wollens; 2. einer Denkbetätigung, die hinter diesen Erscheinungen eine göttliche Ursache erschließt; 3. dem Ausbruch der Affekte, der die beiden ebengenannten Elemente begleitet (S. 104). Gewonnen hätte die Arbeit *Backs*, wenn sie neuere psychologische Untersuchungen über die Intuition und intensiver die einschlägigen Abhandlungen von *Maréchal* und *Mager* herangezogen und wenn sie außerdem ausführlicher und gründlicher die Behauptung eines angeblich psychopathischen Ursprungs der mystischen Erlebnisse der hl. Theresia widerlegt hätte. Anzuerkennen ist, daß *Back* seiner von guter Vertrautheit mit den Schriften der hl. Theresia zeugenden Untersuchung eine Übersicht über Leben und Schriften der großen Spanierin und auch über die Quellen vorangeschickt hat, aus denen sie geschöpft hat. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß in dieser immerhin nur 112 Seiten zählenden Schrift die Zahl der Druckfehler über das zulässige Maß weit hinausgeht und daß recht ärgerliche Druckfehler (wohl Schreibfehler) sich finden, z. B. dreimal auf zwei Seiten: „Ätiologie“ Wo ist der Beweis für *Backs* Behauptung auf S. 57, daß „die franziskanische Gefühls- und Willensbetonung im mystischen Erleben besonders für die weibliche Psyche nicht ohne Gefahr ist“??

Eine gediegene, auch in den Einzelbehauptungen gründlich und vorsichtig gehaltene psychologische Untersuchung des Schuldbewußtseins in den *Confessiones* Augu-

stins, das eines ihrer auffallendsten Kennzeichen bildet, gibt *Schäfer*, um von diesem Problem aus einen Beitrag zur Lösung der Streitfrage über den Quellenwert der *Confessiones* zu liefern. Er schickt seiner eigentlichen Untersuchung einen Überblick über die Geschichte dieser Streitfrage voraus. *Schäfer* selbst ist der Ansicht, „daß in den *Confessiones* eine Verzeichnung der Entwicklungslinie Augustins vorliegt“, und daß diese Verzeichnung trotz Augustins übersteigerter Wahrhaftigkeit derart groß ist, daß sie zu einem ernsten, wissenschaftlichen Problem geworden ist, zumal sie nicht aus dem zeitlichen Abstand allein erklärbar sei, der zwischen der Bekehrung und der Schilderung in den *Confessiones* liegt (S. 23). Die Ursache dieser Verzeichnung findet *Sch.* in dem übergroßen Schuldbewußtsein Augustins, von dem er auf Grund der Bekenntnisse eine umfassende Phänomenologie entwirft. Er kommt dabei zu der Feststellung, daß nicht Augustins wirkliche Schuld sein Schuldbewußtsein, sondern umgekehrt das Schuldbewußtsein die heftigen Selbstanklagen verursacht, ohne daß Augustin den Versuch mache, theologisch den Grad der wirklichen oder vermeintlichen Schuld näher zu bestimmen. *Sch.* untersucht die seelischen Schichten, in denen Augustins Schuldbewußtsein wurzelt, und kennzeichnet sie folgendermaßen: „Die pessimistische Grundhaltung und die Tendenz zur Entwertung lenken Augustins Blick stets nach dem Negativen. Positive Werte, lichte Seiten übersieht er leicht oder läßt sie nur gemildert gelten. Die übersteigerte Wahrhaftigkeit und die spiritualistische, weltflüchtige Stimmung überspitzen und überfeinern die Schuldklagen bis zur Subtilität. Die Melancholie, die Neigung zu häufigen Tränen und die Angstzustände verursachen das dunkle Kolorit der Selbstanklagen, ihren wehen Ton, der den Bußpsalmen verwandt klingt“ (S. 116). Dazu kommt noch, daß er die „passive Sexualität als polaren Gegensatz seiner spiritualistischen Naturanlage empfindet“. In diesem Abschnitt über die Phänomenologie des Schuldbewußtseins Augustins sind bemerkenswert die Ausführungen über die sittliche Wertung des Konkubinats in jener Zeit — *Sch.* scheint mir Augustins Konkubinat doch zu milde zu beurteilen —, über die tatsächliche, fast skrupelhaft übertriebene Wahrheitsliebe Augustins und die Feststellung, daß Augustin jede tatsächliche Schuld bekannt hat.

Neben den objektiven, in der seelischen Struktur Augustins wurzelnden Ursachen seines Schuldbewußtseins nennt *Sch.* als mehr objektive Momente für die Entstehung und die Intensität des augustinischen Schuldgefühls die Qual, die ihm die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen bereitete, und vor allem sein Ringen, sich von dem manichäischen Gottesbegriff loszulösen und unter neuplatonischem Einfluß einen neuen reinen Gottesbegriff zu gewinnen, der aber eine entscheidende Wandlung erfuhr, als Augustin die paulinische Gottes- und Gnadenlehre sich zu eigen machte. Augustin erlebt bei dem Studium des hl. Paulus die abgrundtiefe Distanz und Kleinheit des Geschöpfs gegenüber dem unendlichen Gott, und dieses Erlebnis ist für ihn so aufwühlend und erschütternd, daß es in ihm nicht nur ein intensives Schuldbewußtsein weckt, sondern daß er sich gezwungen sieht, das neugewonnene Licht über die Unhaltbarkeit „der selbtherrlichen Welt der antiken Anthropologie“ und über das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch den Brüdern zu verkünden, um sie zu belehren, aus welcher Tiefe man zu Gott rufen muß. (Conf. X 3, 4. II 3, 5.) *Schäfers* Studie ist ein wertvoller Beitrag zu der psychologischen Charakterzeichnung des großen introspektiven Psychologen Augustinus. Mit Recht und mit Erfolg hat sich aber *Sch.* bemüht, dem Augustin, der beständig seine Schwächen und Sünden anklagt, aus denselben *Confessiones* den Heiligen gegenüberzustellen, der fast wider Willen das sittlich Gute, das in ihm ist, und sein ernstes sittliches Streben bekennt.

Friedrich Andres.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Buchkunst am Altare.

Von den liturgischen Gegenständen sind es im allgemeinen nur Paramente und kirchliche Geräte, bei denen ernsthaft die Frage der liturgisch-künstlerischen Vollwertigkeit gestellt wird. Die zum heiligen Dienste gebrauchten Bücher treten hinter diesen jedenfalls weit zurück. Dem Sinne der Kirche entspricht das keineswegs. Weshalb schrieben denn die alten Christen die liturgischen Vorlesebücher auf purpurgetränktes Pergament mit goldener oder silberner Schrift? Weshalb gaben sie ihnen die kostbarsten Einbände? Weshalb legte das Mittelalter Reliquien in den Einband des Evangelienbuches, diesen selbst aus goldgetriebener, edelsteingeschmückter und emailverzierter Arbeit wundervoll gestaltend? Man hatte eine tiefe Empfindung dafür, daß der Logos, das ewige Wort Gottes, im Gottesworte der Heiligen Schrift uns naht, unter uns weilt und wirkt. Wenn im Scheitel des Triumphbogenmosaiks in Santa Maria Maggiore in Rom aus der Zeit um 400 der göttliche Thron nicht Christus persönlich trägt, sondern auf einem purpurnen Tuche, von einem Kreuz bekrönt, das edelsteingeschmückte heilige Buch, wenn im 5. Jahrhunderte in San Giovanni in fonte in Ravenna oben die Reihe der Altäre mit dem aufgeschlagenen Buche, von Thronen flankiert, sich unter der Apostelreihe hinzieht, und in der Kapelle Santa Matrona in San Prisco zu Capua die Buchrolle auf dem kostbar ausgestatteten Throne liegt, über ihr die Taube und neben ihr die Symbole der Evangelisten, um nur einige wenige Beispiele der altchristlichen Mosaikkunst herauszugreifen, so vertritt hier überall das Buch Christus selbst. Einen tiefsinnigen Ausdruck hat dieser Gedanke sogar noch bis heute in einem selten beachteten, aber charakteristischen Zuge des kirchlichen Weihe-Wesens bewahrt: Alle dem Altardienste gewidmeten Gegenstände werden vorher benediziert außer den heiligen Büchern, weil sie die Weihe schon in sich tragen als Träger des göttlichen

Wortes. Das Mittelalter hat diese tiefe Auffassung noch lange bewußt bewahrt. Der romanischen Zeit waren Evangeliare und Sakramentare ebenso heilig wie Kelche und Reliquiare. Die Plünderungen der späteren Zeiten haben die meisten ihres ursprünglichen Einbandes beraubt. So wie sie heute in den Bibliotheken existieren, herrlich nur noch von innen durch Schrift und Miniaturen, sind sie nichts als Fragmente. Wie ergreifend ist es dagegen, etwa in der Aachener Schatzkammer das noch im alten Einbände strahlende Evangeliar Ottos III. zu sehen oder die köstlichen Sakramentare und Evangeliare in der Schatzkammer des Domes zu Mainz und zu Trier: so sind sie noch kenntlich als Heiligtümer im vollsten Sinne des Wortes.

Solange die heiligen Bücher, also auch das aus Sakramentar und Lektionar zusammenwachsende Missale, noch mit der Hand geschrieben wurden, konnte das Gefühl für ihre Würde nicht untergehen. Auch die Buchdruckerkunst hat lange von dem Erbe der alten Schreib- und Illuminationskunst gezehrt. Aber je mehr das Gedruckte alltäglich und billig wurde, ist sie verfallen. Nichts wird geringschätziger weggeworfen als das gedruckte Blatt. Kein Wunder, daß auch das Gefühl für die Würde der liturgischen Bücher bei uns abgestumpft ist. Das Missale, das Evangelienbuch, aus dem am Sonntage das heilige Wort Gottes verlesen wird, die Kanontafel auf dem Altare: wie wenig verlangt man von allen diesen?

Andrerseits erleben wir gerade jetzt eine Renaissance der Buchdruckerei, vor allem in Deutschland. Aus der Erkenntnis des tiefen Verfalles ist der energische Wille zur Besserung lebendig geworden. Was anfangs Liebhaberei einiger Ästheten und Bibliophilen zu sein schien, ist, Gott sei Dank, eine ernste Angelegenheit der Verleger und der Leser geworden. Auch der Krieg und die Nachkriegsnot haben diese Entwicklung nicht aufhalten können. Während in Frankreich z. B. noch unbeschränkt das billig und

schlecht auf minderwertiges Papier gedruckte Buch herrscht, nimmt in Deutschland die Zahl der Verleger, die ihre Verlagshere in setzen, nur ganz gut gedruckte Bücher herauszubringen, immer mehr zu. Die Druckerei, die man wohl als die bezeichnen darf, die bei uns die höchsten Anforderungen an die buch künstlerische Vollendung ihrer Erzeugnisse stellt, die sog. *Bremer Presse* in München, und die Abtei, in der sich die liturgische Bewegung Deutschlands konzentriert, *Maria Laach*, haben sich zusammengetan, um mit den Mitteln ganz moderner Buchkunst und -technik uns wieder liturgische Bücher zu schenken, die mit den allerbesten früheren Drucken, ja mit den Werken der alten Schreibstuben den Vergleich aushalten können. Den Anfang haben sie mit dem Missale gemacht, das nach mehrjähriger Arbeit soeben vollendet worden ist als *Missale Romanum*, Editio Lacensis. Wer nicht mit dem Künstlerischen im Buchdrucke vertraut ist, ahnt nicht sogleich, welche Mühe und Liebe in diesem Missale steckt, auch nicht, ein wie großes Kapital hat gewagt werden müssen. Hier mußte alles ganz neu geschaffen werden. Mit den Typen fing es an. Klar und ruhig, feierlich und würdig sollten sie wirken, dazu leicht lesbar, auch in schwach erhellten Kirchen, und so geformt sein, daß sich aus der Grundtype die großen und ganz großen Buchstaben bis zu den Initialen ohne Widerspruch entwickeln ließen. Man hat daher unter vielen Versuchen ganz neue Typen gezeichnet und geschnitten, die allerdings in überraschend vollkommener Weise allen den genannten Anforderungen genügen. Dasselbe gilt von den Noten. Auf der Steigerung der Typen baut nun die geistige Komposition des Missale auf. Ohne Bildinitialen, überhaupt ohne Bilder außer einer Majestas Christi und der Kreuzigung zum Te igitur, beide von einem der höchstgeschätzten Graphiker Deutschlands, *Sepp Frank*, gezeichnet, bringt es der einfache Satz, z. B. des Introitus, fertig, uns den Charakter und den Rang jedes Festes unmittelbar empfinden zu lassen. Ebenso ist es mit der Steigerung der Gebete zum Kanon hin und im Kanon. Das ist das künstlerische Geheimnis dieses Buches,

daß der Druck gewissermaßen das liturgische Leben mitlebt. Eine ganze Reihe von Eigenheiten, bei denen das Liturgische und das Praktische sich verbinden, kommen hinzu. Möglichst wird es vermieden, daß eine liturgische Einheit durch den Satz gestört wird: jede Präfation hat ihre eigene Seite, die gesungene zwei Seiten, und immer füllt der Text den ihm zugewiesenen Raum in wunderbarer Verteilung aus. Keine Oration in dem ganzen Missale, bei der man umblättern, kein Communicantes, das man irgendwo durch Zurückschlagen suchen müßte, da die betreffenden Kanonanfänge bis zur Konsekration jeweils ganz wiederholt werden. Man fühlt auf jeder Seite, daß hier der ernsteste Wille herrscht, die Würde des heiligen Textes mit den eigensten Mitteln des Buchdruckes zur Geltung zu bringen und im Priester die Andacht zu steigern. Daß man das Allerbeste von Papier genommen hat, das die erste deutsche Firma, *Zanders* in B.-Gladbach, schaffen konnte an Feinheit des Tones und Haltbarkeit, braucht kaum erwähnt zu werden. Allerdings ist das Missale durch dieses Papier auch ziemlich schwer geworden. Für die einzelnen Diözesen werden in der gleichen Ausführung die Proprien hergestellt; zum Teile sind sie bereits fertig. Wenn die Proprien alle vorliegen, wird man mit dem Verkaufe beginnen und den genauen Preis mitteilen. Wie ich höre, sollen die Einbände edel, aber einfach sein, während die heute gangbaren Missalien vielfach teure Einbände von unechtem Prunk haben. Indem man unnötige Kosten bei den Einbänden vermeidet, will man den Ausgleich für den höheren Preis des eigentlichen Buches erzielen, so daß das fertige, gebundene Missale nicht teurer werden soll als die besseren bisherigen Missalien auch. Die anderen liturgischen Bücher, wie die Lektionarien zum Vorsingen des Evangeliums und der Epistel, aber auch Kanontafeln, sollen gleichfalls bald in Angriff genommen werden. Mit dem Verlage *Dr. B. Filser*, Augsburg, haben sich zur Verbreitung in und außerhalb von Europa die *Herdersche* Verlagsbuchhandlung und die von *Benziger* zusammengetan. Hoffentlich werden sie das Missale in die ganze katholische Welt tragen. W. Neuß.

Das Familienleben der Gegenwart.

Die Urteile über die Zukunftsaussichten der Familie gehen heute weit auseinander, selbst in der katholischen Literatur zeigen sich die Spuren einer zunehmenden Unsicherheit und Beunruhigung. „Auf der einen Seite“, so zeichnet in dem weiter unten besprochenen Buche *Alice Salomon* zutreffend die Lage, „wird der Familienzusammenhang als die Grundlage aller staatlichen und nationalen Wohlfahrt hingestellt. Auf der anderen wird die Familie als eine überholte und überwundene Einrichtung bezeichnet, indem man glaubt, daß die Zwecke, die früher von der Familie erfüllt wurden, heute auf andere Weise besser gefördert werden könnten (genossenschaftlicher Haushalt, Anstaltserziehung). Die einen glauben, daß die Familie als Einheit und fester Kern noch bei der großen Masse des Volkes vorhanden ist und geschätzt wird. Die anderen sind der Meinung, daß es ein wirkliches Familienleben überhaupt nicht mehr gibt, daß die Atomisierung der Glieder durch die industrielle und großstädtische Entwicklung längst Platz gegriffen hat, daß die soziale Kommunalpolitik mehr und mehr die Familie von ihren früheren Funktionen entlastet und sie schließlich als Erziehungsgemeinschaft überflüssig machen kann. Zwischen den Polen dieser extremen Meinungen stehen andere, die die Familie als Wert und Quelle individueller und nationaler Wohlfahrt und Kraft zwar bejahen, die sie aber durch das moderne Leben gefährdet und bedroht sehen. Neben Menschen, die das als unvermeidlich klagend hinnehmen, stehen andere, die sich dagegen wehren und nach Maßnahmen zur Festigung des Familienlebens suchen. Die Ansichten gehen darüber auseinander, wie weit die Gefährdung sich zwangsläufig aus der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung ergibt und daher schicksalhaft hingenommen werden muß, oder wie weit die Familie durch Gesetz, Sozialpolitik und soziale Maßnahmen gelockert oder gefestigt werden kann.“

Diesem ratlosen Hin- und Herschwanken gegenüber ist ein merkwürdiges Versagen der sozialen Fachwissenschaften festzustellen. Die sehr bedeutsamen Untersuchungen, mit

denen vor nunmehr fast 100 Jahren *Le Play* (1806—1882), der ausgezeichnete und unverdientermaßen viel zu wenig mehr beachtete französische Forscher, eine wissenschaftliche Familienkunde auf empirisch-statistischer Grundlage vielversprechend eröffnete („*Les Ouvriers Européens. Etudes sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe*“, 1855 ff.), haben leider selbst in Frankreich kaum eine Fortsetzung gefunden. Noch weniger bietet die sonst so reichhaltige deutsche Sozialliteratur. Es erscheint fast wie eine Nachwirkung der im übrigen doch längst überwundenen Soziallehre des Rationalismus und der Aufklärung, die den naturhaften Gesellschaftsgebilden mit erstaunlicher Verständnislosigkeit gegenüberstand, daß auch heute noch das Interesse einseitig fast nur um den Staat kreist, die Familie dagegen, wie ein Soziologe richtig bemerkt hat, den Zünftigen noch nicht recht als „salonfähig“ gilt. Nur die angelsächsischen Länder, England und insbesondere Amerika, machen hier seit einigen Jahrzehnten schon eine rühmliche Ausnahme. Ich habe mehrfach in *dieser Zeitschrift* (1927, S. 384 ff.; 1929, S. 305 ff.) darauf hingewiesen und die Gründe aufzuzeigen versucht, die hier zu einer sehr ernsthaften Beschäftigung mit dem Familienproblem, ja zur Begründung einer ungemein rührigen „National League for the Protection of the Family“ (1887) geführt haben. Während die deutschen Soziologentage sich noch über den Begriff der Soziologie den Kopf zerbrachen, hatte die Amerikanische Soziologische Gesellschaft schon 1908 eine ganze Tagung der Familie und ihrer Gefährdung gewidmet.

Um so mehr ist es zu begrüßen, daß neuerdings die „Deutsche Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit“ unter der Führung von *Alice Salomon* und *Gertrud Bäumer* die Aufgabe in Angriff genommen hat, den ganzen Fragenkomplex „Bestand und Erschütterung der Familie in der Gegenwart“ in einer Folge von wissenschaftlichen Monographien bearbeiten zu lassen. Als 1. Band der Sammlung liegt vor „Das Familienleben in der Gegenwart. 182 Familien-

monographien, herausgegeben von *Alice Salomon* und *Marie Baum* unter Mitarbeit von *Annemarie Niemeyer* u. a. Verlag F. A. Herbig, Berlin 1930, 383 S., 13 M.). Der S. 376 mitgeteilte Plan der weiter in Aussicht genommenen Arbeiten läßt auf den ersten Blick erkennen, daß solche Untersuchungen stellenweise tief in die intime Sphäre des persönlichen und privaten Lebens eindringen müssen. *A. Salomon* weist (S. 8) darauf hin, wie sehr gerade dadurch die Erforschung der modernen Familie erschwert wird. „Die Sitte macht alles, was innerhalb einer Familie vorgeht, zu einer vertraulichen Angelegenheit, und jedes Eindringen und jede Einmischung ist nur durch schwerwiegende Gründe zu rechtfertigen. ... Daraus ergeben sich Widerstände für die Erforschung der Verhaltensweise der einzelnen Familie, die überwunden werden müssen, weil ohne Vertrautheit mit dem Verhalten einzelner Familien eine Kenntnis und Bewertung der Institution der Familie unmöglich ist. Es kommt noch hinzu, daß selbst Urteile, die der einzelne über sein eigenes Familienleben abgibt, durch Gefühlsmomente getrübt sind, da in jedem Familienkreise irgendwie das Empfindungsleben mitschwingt. ... Es ist den meisten Menschen kaum möglich, ohne Selbsttäuschung oder Voreingenommenheit etwas über die eigene Familie auszusagen. Oft kann ein Fremder wesentlich tiefer die Beziehungen der Familienmitglieder erfassen.“ Gerade aus diesem Grunde war es wohl auch ein glücklicher Gedanke, solche Forschungen in die Hände der Frau zu legen, die in ihrem innersten Wesen selbst fester in der Familie verwurzelt ist als der Mann, durch ihren Beruf als Lehrerin, Fürsorgerin oder Ärztin tiefere Einblicke gewinnt und vor allem auch in der Fähigkeit einführenden Verstehens und taktvollen Anknüpfens persönlicher Beziehungen dem Wissenschaftler oder Beamten weit überlegen ist.

Schule, Kindergarten oder Hort boten daher auch den ersten Anknüpfungspunkt für die meisten der 70 Familienbilder aus der Großstadt (Berlin). Nur zweimal faßt hier der Raum (ein von 12 Parteien bewohntes Mietshaus und eine zur Aufnahme wohnungs-

loser Familien bestimmte alte Kaserne) eine größere Anzahl von Monographien zu einer Einheit zusammen. Dagegen konnten die 91 Untersuchungen dörflicher, klein- und mittelstädtischer Familien aus Nord-, Mittel- und Süddeutschland fast alle die Dorfgemeinde oder die Siedlung als Untersuchungsfeld von verhältnismäßig einheitlichem und geschlossenem Charakter benutzen. Neben einer möglichst exakten Beschreibung der einzelnen Familie, für die (vgl. S. 379 ff.) sehr eingehende Richtlinien aufgestellt waren, steht im Brennpunkte aller Untersuchungen die Frage nach dem Festigkeitsgrade des Familienzusammenhangs. Hier aber tritt schon deutlich zutage, welchen Wandlungen die Struktur der Familie in den letzten hundert Jahren unterworfen war. Konnte *Le Play* in seinen Untersuchungen noch als Kriterium für die Festigkeit ihres Zusammenhalts den Besitz aufstellen und im mangelnden Rückhalt eines Familienbesitzes das entscheidende Symptom für Lockerung oder Erschütterung sehen, so ist heute diese Unterscheidung völlig unbrauchbar geworden. Gefestigte, gelockerte und erschütterte Verhältnisse gibt es in der modernen Familie unabhängig von der Besitzfrage und unbeeinflußt von ihr. Es sind durchaus andere Momente, die in der Gegenwart über Bestand und Verfall der Familie entscheiden. Einmal in wirtschaftlicher Hinsicht die Frage, ob sie nur noch Verbrauchsgemeinschaft oder auch noch Erwerbsgemeinschaft ist. Ferner: wie stark die sittlich-religiösen Kräfte sind, die sie über alle wirtschaftliche Zersplitterung hinweg noch zusammenhalten. Weiter: wieweit die Ehe selbst noch Gemeinschaft oder nur ein bloßes Nebeneinander der Eheleute ist, wie stark Eltern und Kinder sich innerlich verbunden fühlen, wieviel erzieherische Kraft seitens der Eltern noch auf die Kinder ausgeübt wird und ausgeübt werden kann. Darum steht auch, wie das Vorwort (S. 21) mit Recht betont, zur Zeit gar nicht mehr so sehr die Alternative, ob spätfamiliale oder frühindividuale Phase, zur Entscheidung, die *Müller-Lyer* in seinem bekannten Buche über die Familie (1912) formuliert hat, sondern es

ist zu untersuchen, in welchem Umfange das überall festzustellende Vordringen der Persönlichkeit durch neue gemeinschaftbildende Kräfte wieder aufgewogen wird, die aus derselben freien Entfaltung und Höherbildung persönlichen Lebens stammen. „Die gefestigte moderne Familie ist gerade die, in der alle Glieder volle und gleichmäßige Entwicklungs- und Ausdrucksmöglichkeiten für ihre Persönlichkeit finden und daher aus der Einheit der Gruppe, aus der daraus erwachsenden Erlebnisbreite und -tiefe eine Bereicherung des Lebensgefühls und der schöpferischen Kraft erfahren“ (a. a. O.).

Selbstverständlich ist die Basis einer Untersuchung, wie der vorliegenden, viel zu schmal, um darauf allzu weitgehende Schlüsse aufzubauen, wiewohl die Herausgeberinnen bemüht waren, Familientypen der verschiedensten Art, darunter auch stärkstens gefährdete, einzubeziehen. Trotzdem ist das Ergebnis abermals eine Warnung vor einem übertriebenen Pessimismus, der einzelne Verfallserscheinungen voreilig verallgemeinert und dabei auch noch gewissen Weltanschauungsgruppen und politischen Parteien Vorspann leisten muß. Selbst dort, wo die äußeren Vorbedingungen in jeder Beziehung ungünstige waren, blieben diejenigen Familien in der erdrückenden Mehrzahl, deren Bestand noch als durchaus gesichert angesehen werden muß, wenn auch der Grad der Festigkeit sehr verschieden war. Das gilt für die Arbeiterfamilien der Großstadt, gilt selbst noch, wenn auch mit stärkerer Einschränkung, für die Wohnungs- und Heimatlosen der letzten Gruppe. Die Schau über die Großstadt-

familien, sagt die Bearbeiterin, „ergibt vielfach bewundernswerte Leistungen und zeigt die Stärke der Familie in der Erfüllung von erzieherischen und wirtschaftlichen Aufgaben und ihre Kraft als Lebensmittelpunkt für ihre Mitglieder“ (S. 151). Aber selbst da, wo infolge der Wohnungsnot alle Häuslichkeit fehlen mußte und die Anlässe zu inneren Spannungen sich täglich häuften, hielt manche Familie noch fest zusammen, vorzüglich dank dem Verantwortungsgefühl und dem starken inneren Halt der Ehefrauen, während andererseits gerade deren Versagen nicht selten auch die Hauptschuld an der Zerrüttung der Familienverhältnisse trägt (S. 373).

So tut es wohl, aus dem Munde einer Frau wie *Alice Salomon* die zuversichtlichen Schlußworte (S. 375) zu vernehmen: „Vielleicht erwächst der Familienzusammenhalt vor allem aus dem unbewußten, nur im Gefühl offenbarten Willen, den tiefsten Schichten des menschlichen Wesens. Die Familie ist nicht ein Produkt der Willkür, des berechnenden Verstandes, eine Institution, die allein unter dem Gesichtspunkt ihres Nutzens für die Gesellschaft betrachtet, gefördert oder beseitigt werden kann. Sie wird, wie selbst ein so überzeugter Vertreter des Glaubens an den Wandel der Institutionen und der Lebensformen, *Müller-Lyer*, es ausgedrückt hat, ‚so lange sein, wie es Menschen gibt. Denn die Sympathie der Blutsverwandtschaft und die Liebe der Eltern und der Kinder zueinander gehören zum eisernen Bestand der Menschennatur.‘ Die Familie ist eine Manifestation des Lebens selbst.“ S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Orientalia Christiana.

Schweigl, Jos., S. J., Die Hierarchie der getrennten Orthodoxie in Sowjetrußland. (*Orientalia Christiana* Nr. 46 u. 54.) 1. Ihr gegenseitiges Verhältnis, 76 S. 2. Ihre kanonischen Grundlagen, 79 S. Rom 1928/29.

Der Verfasser, ein guter Kenner der russischen Verhältnisse, unterrichtet in Heft 46 über die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Hierarchien der russisch-orthodoxen Kirche seit dem Umsturz im Jahre 1917. Um die Verhältnisse in der Kirche Rußlands verständlich zu machen, behandelt ein Abschnitt die Reformpläne vom Jahre 1905/6 bis zur Revolution 1917. Als Endergebnis der Entwicklung in der Kirche Rußlands stellt Verfasser vor allen 3 Hierarchien heraus: Hierarchie der Synodalen, Hierarchie des „provisorischen höchsten kirchlichen Rates“ und die Hierarchie unter Metropolit Sergius. In dem nun folgenden Hauptteil seiner Studie untersucht Verfasser die Auffassungen der verschiedenen Hierarchien über die höchste kirchliche Leitung. Gerade durch diese Auffassungen unterscheiden sie sich voneinander. Auch ergibt sich daraus das Verhältnis der genannten Hierarchien zueinander. Ein Versöhnungsversuch des Patriarchen von Konstantinopel blieb ohne Erfolg. So besteht die Zersplitterung weiter.

Heft 54 bietet eine wertvolle Ergänzung der in Heft 46 gegebenen Darstellung: es behandelt die kanonischen Grundlagen dieser Hierarchien. Dabei ist an die Canones der von Rom getrennten orthodoxen Kirche gedacht. Nach Anführung der Quellennachweise beleuchtet Kap. I das bisher zugängliche Material über die höchste kirchliche Leitung von 1917—1928, Kap. II die kanonischen Grundlagen der verschiedenen kirchlichen Hierarchien, die in Heft 46 dargelegt sind, Kap. III eine Reihe noch ungeklärter Fragen. Das Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche wird nicht in Betracht gezogen.

Hofmann, Georg, S. J., Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. (*Orientalia Christiana* Nr. 47 u. 52.) 1. Samuel Kapasoules, Patriarch von Alexandrien, und Papst Klemens XI., 180 S. 2. Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche, 114 S. Rom 1928/29.

Mit Heft 47 beginnt eine Reihe von Untersuchungen über Beziehungen zwischen griechischen Patriarchen und römischen Päpsten und die Veröffentlichung einschlägiger bisher nicht zugänglicher Quellschriften. Das vorliegende Heft behandelt hauptsächlich die Beziehungen des Patriarchen Samuel Kapasoules von Alexandrien zu Rom. Im ersten Teile wird eine Darstellung dieser Beziehungen gegeben, im zweiten Teile sind die zugehörigen Quellschriften veröffentlicht. Zahlreiche Lichtbilder sind beigegeben. Als bemerkenswert möchte ich aus der sorgfältigen Arbeit hervorheben: Samuel Kapasoules war seit 1710 orthodoxer Patriarch von Alexandrien. Am 6. Juni 1712 trat er zur römisch-katholischen Kirche über, erneuerte das römisch-katholische Glaubensbekenntnis am 19. Juni 1714 und mußte wegen seines Übertritts manches erleiden. Andererseits scheint er zeitweise wankend, doch gegen Ende seines Lebens († 1723) im Bekenntnis des katholischen Glaubens wieder entschiedener geworden zu sein.

Heft 52 ist eine klare, interessante Arbeit über den kalvinistisch eingestellten Patriarchen von Konstantinopel Kyrillos Lukaris († 1638). Nach einer eingehenden Darstellung des

Lebens und der fraglichen Ereignisse, besonders des Verhältnisses Lukaris' zu Rom, aus dem die drei romfreundlichen Erklärungen der Jahre 1601, 1608 und 1626 hervorzuheben sind, bringt der 2. Teil der Arbeit die Quellenschriften über das Verhältnis des abtrünnigen Lukaris zu Rom. Auch dieses Heft ist durch mehrere gute Bilder illustriert.

Spačil, Theophilus, S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati: De ss. Eucharistia.* (Orientalia Christiana Nr. 48 u. 50.) 1. Bibliographia. Doctrina in genere, 96 S. 2. Quaestiones de forma Eucharistiae. De pane eucharistico. De communione sub utraque specie et de communione parvulorum, 173 S. Rom 1928/29.

Im 1. Teil seiner Arbeit behandelt der Verfasser die dogmatische Lehre über die heilige Eucharistie, und zwar zunächst nach den symbolischen Büchern, sodann nach den neueren Theologen der orthodoxen Ostkirche. Jedem der beiden Abschnitte folgt ein Vergleich mit der katholischen Lehre. So werden nicht nur die Übereinstimmungen mit der katholischen Lehre (reale Präsenz, Wesensverwandlung, Opfercharakter, Vollzieher und Spender, Wirkungen), sondern auch die Verschiedenheiten (Epiklese, gesäuertes Brot, Kommunion unter beiden Gestalten, kultische Verehrung) herausgestellt. — Der 2. Teil behandelt die Einzelfragen, die oben angegeben sind. Am ausführlichsten wird das Problem der Epiklese behandelt. Bekanntlich halten die orthodoxen Theologen die Konsekrationsworte nicht für genügend zur Wandlung, sondern für ebenso notwendig die sog. Epiklese, wenn nicht die Wandlungsgewalt geradezu der Epiklese zugeschrieben wird. Die eingehenden Untersuchungen des Verfassers schließen mit dem Ergebnis, daß die katholische Auffassung, die allein den Wandlungsworten konsekratorische Bedeutung zuschreibt, richtig ist. Auch die anderen Fragen betr. des Brotes, der Kommunion unter beiden Gestalten und der Kommunion der Kinder, die mehr disziplinärer als dogmatischer Art sind, werden gründlich behandelt. Da in diesem Bericht nur eine kurze Besprechung gegeben werden kann, sei auf die ausführliche Besprechung von Jakob Bilz in der „Theol. Revue“ 28 (1929) 489—491 hingewiesen.

d'Herbigny, Michel, S. J., *L'Islam naissant. Notes psychologiques.* (Orientalia Christiana Nr. 51.) 149 S. Rom 1929.

Diese Arbeit des gelehrten Präsidenten des päpstlichen Orientalischen Instituts ist der Entstehung des Islams gewidmet. Sie beruht auf eingehendem Quellenstudium. Ein Literaturverzeichnis von 12 Seiten macht mit der einschlägigen Literatur bekannt. Wegen der großen Verbreitung des Islams, der nicht weniger als etwa 250 Millionen Anhänger zählt, aber auch Gegenstand der christlichen Mission sein soll, ist diese Studie überaus wertvoll und dankenswert. Wahrheitsgemäß zeigt der Verfasser die geistige Gestalt des Islams auf, besonders seines Begründers Mohammed. Da dieser für den Islam von ganz besonderer Bedeutung ist, sind die Darlegungen über seinen religiösen Entwicklungsgang, über die Entstehung des Koran, über die Psychologie seiner letzten Lebensjahre von besonderem Interesse. Das Schlußkapitel schlägt als Missionsmethode gegenüber dem Islam vor: Glaube und Gebet, Studium und Liebe, Belehrung und Berührung mit christlichen Vorbildern nach Art des berühmten „Wüstenheiligen“ P. de Foucauld.

Robinson, M. A., Gertrude, *History and Cartulary of the Greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of carbone. II, 1 Cartulary.* (Orientalia Christiana Nr. 53.) 160 S. Rom 1929.

Diese Arbeit einer Engländerin, die auch in englischer Sprache verfaßt ist, bietet Dokumente des griechischen Klosters der hl. Elias und Anastasius. Die „Vorrede“ enthält eine kurze Beschreibung und Inhaltsangabe der im folgenden veröffentlichten Dokumente. Diese selbst werden im griechischen Urtext mit englischer Übersetzung dargeboten. Es sind im ganzen 30 Urkunden aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die bibliographisch zuverlässig durch die fleißige Arbeit der Herausgeberin der Wissenschaft zugänglich gemacht werden.

De Oriente. Documenta et Libri. (Orientalia Christiana Nr. 55.) 148 S. Rom 1929.

Dieses Heft enthält verschiedene Dokumente und Abhandlungen über den Orient. Aus dem reichen Inhalt seien hervorgehoben: ein Überblick über die Tätigkeit Papst Pius' XI. für die orthodoxen Kirchen des Ostens von dem Jesuiten de Belloy (S. 1—28), ferner eine interessante Abhandlung über die Epiklese aus Anlaß eines Buches des Ruthenen Kostelinik über diesen Gegenstand von P. Theophil Spacil S. J. (S. 99—114), endlich die verschiedenen Buchbesprechungen (S. 115 ff.).
Fr. Hünemann.

Kirchengeschichte.

Kirsch, Prof. Dr. Johann Peter, Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Josef Greven und Andreas Veit herausgegeben. Gr.-8°. Freiburg im Breisgau, Herder.

IV. Band: **Veit, Prof. Dr. Ludwig Andreas,** Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart. 1. Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus. 1648—1800. (XXIV u. 528 S.) 1930. 16,50 M., in Leinwand 20 M.

Kardinal Hergenröthers „Allgemeines Handbuch der Kirchengeschichte“, zuerst erschienen 1876/80, zuletzt in 4. Aufl. besorgt von Prof. J. P. Kirsch, seit mehr als einem halben Jahrhundert für uns alle die große katholische Kirchengeschichte, ist unter der bewährten Führung ihres letzten Herausgebers in einer völligen Neubearbeitung begriffen. Dem durch mehrere ausgezeichnete historische Studien bekanntgewordenen Freiburger Kirchenhistoriker und Mainzer Diözesanarchivar Dr. L. A. Veit ist dabei die Darstellung der neueren und neuesten Zeit (1648 bis zur Gegenwart) zugefallen. Über die Grundsätze, die ihn bei dieser umfangreichen und schwierigen Arbeit leiteten, spricht er sich im Vorwort aus. Er begründet den neuen Titel „Die Kirche im Zeitalter des Individualismus“ und die Zweiteilung dieses Zeitraumes durch eine ins Jahr 1800 verlegte Zäsur. Sodann die gewählte Aufgliederung des gewaltigen Stoffes in 3 Bücher („Die Kirche“, „Der Protestantismus“, „Das Schisma“, d. i. in diesem Falle die östlichen Kirchen), deren erstes und naturgemäß umfangreichstes wiederum die drei Bereiche des Staates, der Kultur und der Gesellschaft umfaßt, in den einzelnen Kapiteln aber, wie auch im 2. und 3. Buche, nach Möglichkeit an dem territorialen Einteilungsprinzip hält und dadurch eine wohlthuende innere Geschlossenheit auch dieser letzten Einheiten erzielt. Den Schluß bildet ein offenes Bekenntnis zu jener unbestechlichen Gerechtigkeitsliebe und Wahrhaftigkeit, die den Kirchenhistoriker auch dann zu leiten habe, wenn die Wahrheit einmal unbequem und dem Katholiken schmerzlich erscheint, und wenn einmal ihr zuliebe mit traditionellen Urteilen und Verurteilungen gebrochen werden muß.

Schon der gewählte Titel zeigt, daß der Verf. mit der ausgesprochenen Absicht an seine Aufgabe heranging, nicht Kirchengeschichte im luftleeren Raume zu schreiben, sondern ihr Geschehen stets im großen Zusammenhang des kulturellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens zu sehen, in dem es sich vollzog. Das bedeutet einen ähnlichen Fortschritt über die frühere Papst- und Ketzergeschichte hinaus, wie ihn die neuere, kulturgeschichtlich unterbaute Profangeschichtschreibung gegenüber der Königs- und Kriegsgeschichte alten Stils erreicht hat, und wie ihn die Kirchengeschichte meiner Überzeugung nach dereinst nochmals erzielen wird, wenn sie die Kirche und ihre Entwicklung einmal soziologisch wird zu verstehen imstande sein. Wieweit es dem Verf. allerdings ohne Umbiegungen und Gewaltsamkeiten gelingen wird, auch den zweiten Zeitraum (1800 bis zur Gegenwart), der mindestens zur Hälfte doch schon im Zeichen der rückläufigen Gemeinschaftsidee steht, mit dem Kennwort des „siegenden Individualismus“ zu erfassen, muß der noch ausstehende zweite Halbband lehren. Durchaus einverstanden wird man sich erklären mit der Beschränkung, die sich der Verf. in den Literaturangaben auferlegt hat. Was war doch der frühere Supplementband Hergen-

röthers mit seiner auf 472 Paragraphen verteilten unübersichtlichen Bibliographie für ein Monstrum! Die jetzigen knappen Quellennachweise unter dem Text und die nahezu 20 enggedruckte Seiten umfassende Literaturübersicht am Schlusse des Bandes sind reichhaltig genug für den Regelfall und erschließen zugleich den Zugang zur Spezialliteratur jedes einzelnen Abschnittes.

Fügt man noch hinzu, daß V.s Darstellung sich angenehm liest — nur selten stört eine stilistische Unebenheit — und der Verlag dem Werke eine musterhaft übersichtliche äußere Gestalt gegeben hat, so ist wohl genug gesagt, um die neue Kirchengeschichte dem Fachmanne und dem Laien zugleich angelegentlich zu empfehlen.

Aner, Dr. Karl, Kirchengeschichte. III. Reformation und Gegenreformation. 140 S. Geb. 1,50 M. IV. Neuzeit, erste Hälfte (bis etwa 1830). 180 S. Geb. 1,80 M. (Sammlung Götschen, Bd. 387 u. 388.) Walter de Gruyter & Co., Berlin 1929/31.

Die religionswissenschaftlichen Bändchen der Sammlung Götschen erfreuen sich von jeher eines guten Rufes. Manche von ihnen, wie Staerks „Neutestamentliche Zeitgeschichte“, Baumstarks „Literaturen des Orients“ u. a. vereinigen fast bis an die zulässige Grenze wissenschaftliche Gründlichkeit mit knappster Zusammenfassung auf engstem Raume. Die von Privatdozent Dr. Aner in Halle bearbeitete „Kirchengeschichte“, die zur Zeit in vier Bändchen bis zum Jahre 1830 reicht, bietet inhaltlich ebenfalls sehr viel, ohne daß jedoch Stil und Übersichtlichkeit darunter leiden. Der Katholik wird natürlich, namentlich in den seiner Kirche gewidmeten Abschnitten, nicht überall die Auffassung des Verf. teilen, gerne aber zugestehen, daß jede gewollte Unfreundlichkeit vermieden und die bisweilen erwünschte feinere Abschattierung durch die gebotene äußerste Kürze des Ausdrucks erschwert ist. Merkwürdig dürftig ist die Charakteristik der Romantik (IV, § 28) ausgefallen; dagegen liest man mit Interesse die der Entwicklung des Protestantismus gewidmeten Abschnitte, die auch Kultur- und Sozialgeschichte mitberücksichtigen.

Kniel, Cornelius, O. S. B., Leben und Regel des Heiligen Vaters Benediktus. 4. Aufl. XVI u. 144 S. mit 75 Bildern. Beuroner Kunstverlag, Beuron/Hohenzollern, Geb. 12 M.

Zum Ordensjubiläum Monte Cassinos 529—1929. Sonderheft der „Benediktinischen Monatschrift“. 272 S. u. 4 Tafeln. Herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Beuron/Hohenzollern.

Diese beiden Festgaben zum 1400jährigen Jubiläum des Erzklosters Monte Cassino und des Benediktinerordens seien den früheren Besprechungen (vgl. diese Zeitschrift 1929 S. 181 u. 1930 S. 82 f.) noch nachgetragen. Die erste gibt die Lebensbeschreibung Benedikts nach den Dialogen Gregors d. Gr. und seine Regel, beide mit wissenschaftlichen Anmerkungen. Aus den zahlreichen Beiträgen der zweiten seien u. a. hervorgehoben „Der Laie in der Kirche“ (P. Suso Mayer), „Monte Cassino im Wandel der Jahrhunderte“ (P. Paulus Volk), „Wege der benediktinischen Geschichte“ (P. Matthäus Rothenhäusler), „Der weltliche Berufsgedanke in der Benediktinerregel“ (P. Franziskus Deininger), „Kirchenmusik und Seelsorge“ (P. Dominikus Jöhner). Sehr schön sind die beigegeführten Bilder aus Monte Cassino.

Scherer, Emil Clemens, Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern von Straßburg (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 2. Bd.). XX u. 492 S. Butzon & Bercker, Kvelaer 1930. Geb. 10 M.

Eine Geschichte dieser 1734 in Zabern (Elsaß) begründeten Kongregation, die in den Revolutionsjahren (1789—1804) zuerst eine zweite Heimat auf deutschem Boden (Baden) fand, um dann hernach von Straßburg aus, wohin 1823 das Mutterhaus verlegt wurde, über Bayern und Österreich, Baden, Württemberg, Fulda und Paderborn sich auszubreiten. Das 11. Kapitel

schildert die karitative Arbeit der Kongregation in zur Zeit 406 Wohltätigkeitsanstalten; das 12. ihre Tätigkeit im Weltkriege. Der Verf. hat sich durch seine fleißige Arbeit auch den Dank der Karitasfreunde erworben. S.

Fabricius Cajus D., Professor der Theologie in Berlin, Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Abteilung 20: Englische Evangelisationsgemeinschaften. 1. Band: Die Bischöfliche Methodistenkirche. 720 S. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1931. 66,50 M., in Halbleder 73 M.

Von diesem bereits früher in dieser Zeitschrift (1929, S. 274) angezeigten Lieferungswerk liegt nunmehr der erste vollendete Teil vor: aus Abteilung 20 der 1. Band: Die Bischöfliche Methodistenkirche. Die Einleitung behandelt in eingehender und sachkundiger Weise die Entstehung, Entwicklung und das Wesen des Methodismus. Eine Statistik, die dem offiziellen methodistischen Jahrbuch von 1930 entnommen ist, gibt als Kirchen- und Probeglieder rund 12 Millionen an. Eine Beschreibung der in dem Bande veröffentlichten Urkunden folgt: Lehre und Kirchenordnung sowie 5 Katechismen der Bischöflichen Methodistenkirche. Die Kirchenordnung enthält das Glaubensbekenntnis, die „allgemeinen Regeln“ und „besonderen Ratschläge“ für das christliche Leben sowie eingehende Bestimmungen über die Organisation der Kirche, das Predigtamt, die Kirchenzucht, das Unterstützungswesen, die Mission in den Vereinigten Staaten und im Auslande, über Diakonie und Unterrichtswesen, endlich die ganze Gottesdienstordnung. Der Anhang der Kirchenordnung enthält Kundgebungen zu wichtigen Gegenwartsfragen, wie Lehrfreiheit, soziale Frage, Weltfrieden, Prohibition und öffentliche Sittlichkeit. Auf die Kirchenordnung folgen der größere Katechismus von Nast, der in Deutschland gebräuchliche kleine Katechismus, der deutsch-englische Katechismus und endlich der Junior Catechism und der Standard Catechism, die beiden letzteren zum ersten Male auch in deutscher Übersetzung. Hinzugefügt ist aus den Werken John Wesleys, des Begründers des Methodismus, eine Abhandlung über den Charakter eines Methodisten. — Prof. Fabricius hat diesen Band selbst bearbeitet. Seine Arbeit dürfte daher für das Gesamtunternehmen mustergültig sein. Und man muß ihm die Anerkennung zollen, daß er sich seiner Aufgabe mit Sachlichkeit und Gründlichkeit entledigt hat. Wenn auch die folgenden Bände des „Corpus Confessionum“ in gleicher Weise bearbeitet werden, wird dieses Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel der Konfessionskunde werden. Fr. Hünermann.

Berufs- und Fortbildungsschule.

Martin, B., Glaube und Leben. Katholisches Religionsbüchlein für 8 Klassen und Fortbildungsschulen. I. Teil: Lehrstücke aus Heils- und Kirchengeschichte. 68 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1930. 60 Pf.

Die völlig umgearbeitete 4. Auflage hat den Gebetsteil bereichert, die Gliederung der Abschnitte durch Stichworte verdeutlicht, durch Ausschaltung von Nebendingen eine knappere Fassung erzielt und einen neuen Paragraphen über die Patrone der Diözesen Bayerns zugefügt. Die Umarbeitung ist auch eine Verbesserung.

Häring, Otto, Stern und Steuer. Handbuch für die Unterweisung der Jugend in der Fortbildungsschule und Christenlehre. Band III: Christliche Lebensführung 1. Teil. VIII u. 284 S. 6,20 M., geb. 7,80 M. 2. Teil. VIII u. 246 S. 5,60 M., geb. 7,20 M. Badersche Verlagshandlung (Adolf Bader), Rottenburg a. N. 1930.

Der Schlußband des katechetischen Werkes „Stern und Steuer“ ist sehr umfangreich geworden. Er behandelt die Kapitel: Der Mensch als Persönlichkeit. Der Mensch im Berufe. Die Familie. Staat und Kirche. Wirtschaftslehre. Die Vorzüge der beiden ersten Bände zeichnen auch den

neuen aus: volkstümliche Darstellung, reiches und konkretes Material, gute Literaturangaben, dazu noch gerade im dritten Bande zeitgemäße Auswahl der Themen. Einzelne Abschnitte, wie der von den Temperamenten, hängen etwas lose mit dem Ganzen zusammen. Nicht empfehlenswert ist es, dem Negativen den Vortritt zu lassen, wie bei den Abschnitten von den Temperamenten, dem Charakter, der Lektüre. Zuerst die Lichtseiten, der charaktervolle Mensch, die gute Lektüre! Bei der gemischten Ehe hätte das Urteil der Kirche mit aller Deutlichkeit angeführt werden müssen (2. Teil S. 70 f. u. 81 f.). Des Christen Lebensführung soll christozentrisch sein; nicht in allen Abschnitten wird dem genügend Rechnung getragen, z. B. „Selbstbeherrschung“ (1. Teil 1, 16—25) zitiert nur das eine Wort Jesu Lk. 9, 23.

Weiler, F., und Weis, M., Religiöse Lebenskunde in der ländlichen Fortbildungsschule. I. Teil (1929) S. 1—128. 3,60 M. II. Teil (1930) S. 129—344. 4,80 M., L. Schwann, Düsseldorf.

Der Religionsunterricht ist in den preußischen Berufsschulen nur zugelassen, nicht vorgeschrieben. Auf dem Lande findet sich bloß im Winter die Möglichkeit zu seiner Erteilung. Viele andere Hemmungen und Schwierigkeiten stellen sich ihm noch entgegen. Es wird daher mit Dank begrüßt, daß in der Sammlung Schwannscher Bücher für ländliche Volksbildung (herausgegeben von Schulrat Kreuzberg) ein Hilfsbuch für die religiöse Unterweisung der (männlichen) Jugend in der Fortbildungsschule erscheint. F. Weiler schickt eine knappe, aber gehaltvolle und gut orientierende theoretische Abhandlung voraus, worin er die Lage des Religionsunterrichtes in der Berufsschule kennzeichnet, auf das Milieu, die seelische und religiöse Eigenart der ländlichen Schüler eingeht und daraus die hauptsächlichsten methodischen Richtlinien gewinnt. M. Weis hat die Katechesen geschrieben, die den Stoff und Gang der einzelnen Stunde ausführlich skizzieren. In den drei Hauptgebieten leibliches, geistiges und religiöses Leben werden zunächst die Pflichten des persönlichen Lebens besprochen. Der 2. Teil behandelt die Gemeinschaftsaufgaben in Familie, Pfarre, Staat und Kirche. Die Themata sind wohl abgerundet, lebensnah und interessant dargestellt und erziehlich gut ausgenützt — erprobte und bewährte Praxis spricht hier. Der Katechismusstoff erscheint durchweg organisch weitergebildet. Umbildungen in den Katechismusworten vermeidet man am besten (S. 61 „fromm, fleißig und fröhlich“ — Katechismus Fr. 171 „fleißig, geduldig und beharrlich“). Bibelstellen sind durchweg zuverlässig zitiert; einige Male fehlt aber die Angabe der Stelle (z. B. S. 179 „der weise Sirach“; es ist Sir. 30, 16). S. 75 muß statt Pred. 38 stehen: Sir. 38, 1—3. In Sir. 37, 34 ist „abstinens“ S. 50 mit mäßig, S. 51 mit enthaltsam übersetzt; das bedeutet nicht das gleiche! S. 192 ist statt Sir. 25, 29 f. zu lesen: 25, 23 f. S. 160 bedürfte die Anführung von „Elternhaus, Schule, Kirche“ einer näheren Bestimmung durch Jahrgang und Seite. S. 140 Absatz 2 würde ich mit seinem Tadel nicht unmittelbar nach der schönen und erhebenden Ausführung über den Ursprung des Lebens bringen. Zum Kapitel „Tod“ ließe sich gerade für die Jugend das Wort Keplers (Mehr Freude S. 17) verwerten: Erst aus Todesbereitschaft erblüht wahre Lebensfreudigkeit.

F. J. Peters.

Nachlese.

Adrian, Leopold, Die Ständeordnung des Alls. Rationales Weltbild eines katholischen Dichters. 263 S. Kösel & Pustet, München. 10 M.

M. Augusta, J. B. M. V., Christkindlegenden in Wort und Bild. 24 S. Badenia, Karlsruhe. Kart. 1,80 M.

Baur, Chrysostomus, O. S. B., Der christliche Orient. 88 S. Catholica Unio, München, Leopoldstraße 153. 1,25 M.

Berghoff, Stephan, In unbekanntem Land. Auf der Suche nach verlorenen Brüdern. 2. Aufl. 240 S. Johannesbund, Leutesdorf a. Rh. 2,85 M.

- Beyer**, Georg, S. J., Katholik oder Adventist? 100 S. Verlagsanstalt vorm. Manz, Regensburg. 2 M.
- Buckreis**, Adam, Die Benediktiner. 91 S. J. G. Manz, Regensburg 1930. 4,50 M.
- Caritaskalender** 1931. 88 S. Caritasverlag, Freiburg.
- Casotti**, Mario Maestro e scolaro. Saggio di filosofia dell' Educazione. pag. 318. „Vita e Pensiero“, Milano. 15 L.
- Ders.**, Il „Moralismo“ di G. G. Rousseau. 84 S. Das. 5 L.
- Ders.**, La pedagogia di Raffaello Lambruschini. pag. 300. Das. 15 L.
- Coppenrath**, Alb. u. **Kampschulte**, Rud., Der Schriftenstand in Kirche, Hospital, Exerzitien- und Vereinshaus. 112 S. Johannesbund, Leutesdorf a. Rh. 1929. 1,50 M.
- Ermer**, P., Eleutherius, O. F. M., Bruder Jordan Mai. 3. Aufl. 251 S. u. 8 Abb. Franziskusdruckerei, Werli i. W. 1930. 3,50 M.
- Foerstl**, J. N., Jungmädchenführung. 128 S. J. Habel, Regensburg. 3,50 M.
- Freytag**, Willy, Religion und Logik (Pädagog. Magazin, H. 1266). 32 S. Herm. Beyer Söhne, Langensalza 1929. 0,75 M.
- Gutberlet**, Konstantin, Eine Selbstbiographie. Herausgeg. von Dr. Karl Leimbach. 229 S. Aktiendruckerei, Fulda 1931. 4 M.
- Holzapfel**, P. Heribert, O. F. M., Katholisch und Protestantisch. 196 S. Herder, Freiburg 1930. 3,40 M.
- Junker**, Hubert, Prophet und Seher in Israel. 109 S. Paulinus-Verlag, Trier. 5 M.
- Kaiser**, Karl, O. SS. R., Der hl. Clemens Maria Hofbauer. 79 S. Ferd. Schöningh, Paderborn. 1,35 M.
- Keller**, Franz, Kriegsächtung und Friedensrüstung. 66 S. Akadem. Werkverlag, Freiburg 1929. 0,90 M.
- Kopler**, Leop., Religion und Politik. 75 S. Akadem. Preßvereinsdruckerei, Linz a. d. D. 1929. 50 Gr.
- Ders.**, Klerus und Politik. 76 S. Das. 1 S.

Hinweis.

Dem vorliegenden Heft liegt ein Prospekt der Firma E. Seelhoff, Wwe., Koblenz, bei. Nicht nur holzgeschnittene Figuren, sehr schöne Kreuzwege, Marterl und Kreuze zeigt dieser Prospekt zu außerordentlich billigen Preisen in kunstvoller Ausführung, sondern auch Kirchengeschichte in echt Silber und anderem Material. Der Prospekt ist in jeder Hinsicht berücksichtigungswert und können wir unsern Lesern nur empfehlen, denselben einer genauen Durchsicht zu unterziehen.

Die Anfänge der römischen Bischofsliste.

Von Privatdozent Dr. Theodor Klauser in Bonn.

Die Frage nach den Anfängen der römischen Bischofsliste gehört zu den bedeutsamsten Problemen, die die Kirchengeschichte aufzuweisen hat. Wenn nämlich der älteste Teil des Papstkatalogs geschichtlichen Überlieferungswert besitzt, so ist ein wichtiges Beweisstück dafür gewonnen, daß auch in Rom der autoritäre Kirchenbegriff und seine Zuspitzung im monarchischen Episkopat, sowie der Gedanke der apostolischen Sukzession unmittelbar an die apostolische Zeit heranreicht¹. Angesichts dieses Zusammenhanges begreift man, daß führende Historiker das Problem der ältesten römischen Bischofsliste wieder und wieder zum Gegenstande eindringlichster Untersuchungen gemacht haben.

Den Ausgangspunkt der neueren Forschungen bildet *Mommsens* Abhandlung über den Chronographen vom Jahre 354, in der er als erster kühn in das Dunkel der Entstehung des ältesten römischen Bischofskatalogs vorstieß und als bedeutende Durchgangsstufe der Entwicklung eine von Hippolyt in seine Chronik eingearbeitete Sukzessionsreihe rekonstruierte². Damit war die Methode vorgezeichnet, aber es vergingen 47 Jahre, ehe ein anderer neue entscheidende Schritte auf der betretenen Bahn zu tun wagte; es war *Harnack*, der im 1. Bande seiner Chronologie der altchristlichen Literatur zwei weitere Faktoren der Entwicklung erschloß, nämlich die Chronik des Sextus Julius Africanus aus dem Jahre 221 und — z. T. in den Spuren *J. B. Lightfoots*³ — eine unter Bischof Soter um 170 entstandene Sukzessionsreihe mit Regierungsdauerzahlen und historischen Notizen⁴. Die scharfsinnigen Rekonstruktionen der beiden Pioniere fanden zunächst bewundernden Beifall, aber nach der Jahrhundertwende erfolgte ein grausamer Rückschlag. *A. Bauer* fand mit einem Bruchstück des griechischen Originaltextes der Hippolytchronik auch deren Inhaltsverzeichnis und stellte fest,

¹ Daß der autoritär-monarchische Kirchenbegriff und der Sukzessionsgedanke in der Urgemeinde von Jerusalem geherrscht hat, wird neuerdings zugegeben; vgl. *K. Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde: Sitz.-Ber. d. Berl. Ak., Phil.-Hist. Kl. 1918, 920 ff.

² *Th. Mommsen*, Über den Chronographen vom Jahre 354: Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1850, I 549 ff.

³ *J. B. Lightfoot*, *S. Clement of Rome I* = *The apostolic fathers I* (London 1890) 204 ff.

⁴ *A. Harnack*, Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius I (Leipzig 1897) 70 ff. Den rekonstruierten Afrikanustext findet man auf S. 124—126, die Rekonstruktion der Liste aus der Zeit Soters auf S. 191—192.

daß darin jeder Hinweis auf eine römische Bischofsliste fehle⁵; *H. Böhmer*⁶, *H. Lietzmann*⁷ und *K. Holl*⁸ zeigten, daß die angebliche Bischofsliste aus der Zeit Soters nie existiert habe; *E. Schwartz* endlich glaubte nachweisen zu können, daß alle bisherigen Rückschlüsse auf die Chronik des Africanus wertlos seien, weil die Grundlage dieser Schlüsse, der Kanon des Eusebius, in seiner überlieferten Gestalt völlig verderbt sei⁹. So schien die Forschung wieder auf ihren Stand von 1850 zurückgeworfen zu sein, da trat 1926 der damals in Königsberg, jetzt in Berlin lehrende Profanhistoriker *Erich Caspar* mit einer Aufsehen erregenden Arbeit über die römische Bischofsliste auf den Plan¹⁰. Er legte dar, daß der eusebianische Kanon aus der verunstaltenden Überarbeitung des Hieronymus noch zurückgewonnen werden könne, er rekonstruierte auf Grund des Kanons und der Kirchengeschichte des Eusebius die römische Bischofsliste des Africanus und entwarf, Schritt für Schritt weitertastend, ein geschlossenes Bild von der Entwicklung des ältesten Papstkatalogs, in deren Rahmen auch die totgesagte Hippolytliste wiedererstand. Wohl wurde alsbald nach der Veröffentlichung des Buches von C. gegen gewisse Einzelheiten seiner Darlegungen Einspruch erhoben; die wesentlichen Ergebnisse seines Rekonstruktionsversuchs fanden jedoch lebhaft Anerkennung¹¹ — bis sich auch hier wieder in der Kritik, die *K. Mras*¹², *C. Schmidt*¹³ und *R. Helm*¹⁴ an C. übten, eine rückläufige Bewegung ankündigte.

⁵ *A. Bauer*, Die Chronik des Hippolytos im Matrit. graec. 121 = Texte und Untersuchungen 29, 1 (Leipzig 1906) 156 ff.; vgl. auch Hippolytus' Werke IV = Griech. Christl. Schriftst. 36 (Leipzig 1929) 45 f. u. 228.

⁶ *H. Böhmer*, Zur altrömischen Bischofsliste: Zeitschr. für ntl. Wiss. 7 (1906) 333 f.

⁷ *H. Lietzmann*, Petrus und Paulus in Rom (Bonn 1915) 14 ff.; 2. Aufl. (Berlin-Leipzig 1927) 22 ff.

⁸ *K. Holl*, Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts adversus Marcionem: Sitz.-Ber. d. Berl. Ak., Phil.-Hist. 1918, 532.

⁹ *E. Schwartz* in der Einleitung zu Eusebius Kirchengeschichte III = Griech. Christl. Schriftst. 9 (Leipzig 1909) CCXXXIV ff.

¹⁰ *E. Caspar*, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien z. Formproblem des euseb. Kanons sowie z. Gesch. der ältesten Bischofslisten u. ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. II 4 (Berlin 1926). Kurze Zusammenfassungen seiner Ergebnisse bot *Caspar* in: Papsttum und Kaisertum, Festschrift Kehr (München 1926) 1 ff. und in seiner Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930) 1 ff.

¹¹ Vgl. z. B. die Besprechungen von *B. Capelle*, Rev. bénédictine 39 (1927) 274 ff.; *H. Lietzmann*, Zeitschr. d. Sav. Stift. f. Rechtsgesch., Kan. Abt. 47 (1927) 372 ff.; *H. Delehay*, Analecta Bolland. 46 (1928) 162 ff.; *R. Dragnet*, Rev. d'hist. eccl. 24 (1928) 133 ff.; *A. P. Leder*, Mitt. d. Österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 63 (1929) 127 ff.

¹² *K. Mras*, Nachwort zu den beiden letzten Ausgaben der Chronik des Hieronymus: Wiener Studien 46 (1928) 200 ff.

¹³ *C. Schmidt*, Studien zu den Pseudo-Clementinen = Texte und Untersuchungen 46, 1 (Leipzig 1929) 335 ff.

¹⁴ *R. Helm*, Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' (Hieronymus') Chronik: Sitz.-Ber. d. Berl. Ak., Phil.-Hist. Kl. 1929, 371 ff.

Daß die Forschungsergebnisse derartig schwanken konnten, muß doch wohl, so vermutet man unwillkürlich, letzten Endes daran liegen, daß hier eben Fragen angeschnitten sind, von denen ein großer Teil einer schlechthin zwingenden Lösung überhaupt nicht mehr zugeführt werden kann. Eine erneute Prüfung des Gesamtproblems, wie ich sie hier in knappster Form vorzunehmen beabsichtige, wird daher darauf bedacht sein müssen, Sicheres einerseits und Wahrscheinliches oder bloß Hypothetisches anderseits deutlich gegeneinander abzugrenzen. Deshalb glaube ich die Durchsprache in der Weise anlegen zu sollen, daß ich zunächst die Quellen in chronologischer Ordnung erkläre und miteinander vergleiche und erst in einem zweiten Teil die Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung versuche. Durch diese Gliederung wird erreicht, daß der erste Abschnitt sich durchweg auf sicherem Boden bewegt und erst im zweiten Teile die Hypothese zu Worte kommt.

I.

1. Das älteste Zeugnis für die römische Bischofsliste steht in den Auszügen aus den „Denkwürdigkeiten“ des Hegesipp, die Eusebius in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Hegesipp hatte um 160, durch das Umsichgreifen der Gnosis veranlaßt, zur Feststellung der reinen Lehre eine Studienreise zu den abendländischen Kirchen gemacht und seine Erfahrungen etwa 20 Jahre später in den „Denkwürdigkeiten“ niedergelegt¹⁵. Darin standen nach Eusebius folgende Sätze¹⁶: „Und die Kirche der Korinther verharrte in der rechten Lehre (ἐπέμενεν ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ), bis Primus Bischof von Korinth war. Mit den Korinthern verkehrte ich auf der Fahrt nach Rom und verbrachte mit ihnen viele Tage, an denen wir uns erquickten an der rechten Lehre. In Rom angekommen, machte ich eine διαδοχή (διαδοχὴν ἐποιησάμην) bis auf Anicet; dessen Diakon war Eleutherus; nach Anicet übernimmt das Amt (διαδέχεται) Soter, nach ihm Eleutherus. In jeder διαδοχή aber und in jeder Stadt verhält es sich so, wie das Gesetz verkündet und die Propheten und der Herr.“

Die Stelle διαδοχὴν ἐποιησάμην ist von den Handschriften aus unanfechtbar. Lightfoot¹⁷, Funk¹⁸, Chapman¹⁹, Bardenhewer²⁰ und andere haben sie folgendermaßen übertragen: „Ich verfertigte eine Sukzessionsliste bis auf Anicet.“ Dagegen wurde aber mit Recht eingewendet, daß διαδοχή sonst niemals „Sukzessionsliste“ heiße; ferner, daß Hegesipp doch unmöglich als erste und einzige Erinnerung an seinen Aufenthalt in Rom eine dort angefertigte schriftstellerische Arbeit gebucht haben könne; endlich, daß Eusebius sicher die hegesippische

¹⁵ O. Bardenhewer, Geschichte der altchristl. Literatur I² (Freiburg 1913) 387.

¹⁶ Eusebius KG 4, 22, 2—3 (I 368 f. Schwartz).

¹⁷ J. B. Lightfoot a. a. O. 328 ff.

¹⁸ F. X. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen I (Paderborn 1897) 381 ff.

¹⁹ J. Chapman, Rev. béd. 18 (1901) 410 ff.; 19 (1902) 13 ff.

²⁰ O. Bardenhewer a. a. O. 389 f.

Sukzessionsliste in seine Kirchengeschichte aufgenommen haben würde, wenn sie überhaupt existiert hätte. Von diesen Bedenken geleitet, haben andere, darunter auch *Harnack*²¹ und *Zahn*²² vorgeschlagen, nach dem Beispiele des Rufinus²³ διαδοχὴν in διατρίβην zu ändern und zu übersetzen: „Ich nahm Aufenthalt bis auf Anicet.“ Diese Konjekturen ergibt aber eine sprachliche Härte und paßt auch nicht recht zum Kontext. Demgegenüber suchten *Ehrhard*, *Schwartz* und *Caspar* den Überlieferungsfehler mit Recht überhaupt nicht in διαδοχή, sondern in ἐποησάμην. *Schwartz* meinte dann allerdings resigniert, der ursprüngliche Sinn des Prädikats sei nicht mehr zu ermitteln²⁴. *Ehrhard* nahm an, es müsse etwa dagestanden haben: „ich nahm wahr“, griechisch also ἐνοησάμην²⁵. *Caspar* endlich ging von der Untersuchung des Begriffs διαδοχή in der frühchristlichen Literatur aus²⁶. Sie ergab, daß διαδοχή erst etwa seit der Zeit des Eusebius eine Aufeinanderfolge von Personen gleicher Art bedeutet; bis dahin war das Wort ungefähr dasselbe wie παράδοσις. Wie παράδοσις ursprünglich das Weitergeben von einem zum anderen bedeutete, so διαδοχή das Weiterempfangen von Hand zu Hand. Objekt der διαδοχή ist die reine Lehre, die παράδοσις im gegenständlichen Sinne. Demnach wollte Hegesipp an der fraglichen Stelle dasselbe sagen, was er zuvor über Korinth geäußert hatte: Als ich in Rom eintraf, überzeugte ich mich von der Existenz einer Diadoche mit Anicet als Endglied, so wie ich in Korinth auf eine Diadoche mit Primus als letztem gestoßen war. Ἐποησάμην müßte demnach ein Verbum von der Bedeutung „ich stellte fest“ verdrängt haben; man sieht, daß *Ehrhard* auf dem richtigen Wege war. Dem Namen des Anicet fügt Hegesipp den des Soter und den des Eleutherus deswegen an, weil bei Abfassung der Denkwürdigkeiten die Diadoche über Anicet und Soter hinweg inzwischen bei Eleutherus angelangt war.

So führt die Prüfung des Textes zu zwei wichtigen Feststellungen: 1. Hegesipp hat keine römische Bischofsliste verfaßt; 2. gelegentlich seines Aufenthaltes in Rom hat er sich davon überzeugt, daß von den Aposteln bis zur Gegenwart eine ununterbrochene Diadoche der reinen Lehre stattgefunden hatte.

2. Der Traditionsgedanke, der das Werk des Hegesipp beherrschte, ist ungefähr in derselben Zeit auch von Irenäus im 3. Buche seines großen Werkes gegen die Gnosis durchgeführt worden. Für die richtige Lehre kommen, heißt es dort, vornehmlich die von den Aposteln gegründeten Kirchen in Betracht. Man findet hier eine ununterbrochene διαδοχή und diese ist die sichere Bürgschaft für die

²¹ A. Harnack a. a. O. 180 ff.

²² Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons VI (Leipzig 1900) 252.

²³ Rufinus übersetzt: *permansi inibi* (I 371 Schwartz).

²⁴ E. Schwartz a. a. O. CCXXV.

²⁵ A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur u. ihre Erforschung 1884—1900 I = Straßburger Theol. Studien. Suppl.-Bd. I (Freiburg 1900) 256 f.

²⁶ E. Caspar, Bischofsliste 443 ff.; die Stellen sammelte C. H. Turner, Apostolic succession bei H. B. Swete, Essays on the early history of the church (London 1918) 207 ff.

Wahrheit des von der betreffenden Kirche vertretenen Glaubens. Weil es jedoch zu weit führen würde, die διαδοχαί aller Kirchen aufzuzählen, will Irenäus dies bloß bei der größten und ältesten, nämlich der römischen, tun. Die Fortsetzung lautet in Übersetzung folgendermaßen:²⁷ „Nachdem die seligen Apostel — Petrus und Paulus sind gemeint — die Kirche begründet und aufgebaut hatten, händigten sie dem Linus den Dienst des Bischofsamtes ein (ἐνεχείρισαν). Dieses Linus gedenkt Paulus in den Briefen an Timotheus. Ihn löst ab (διαδέχεται) Anencletus. Nach diesem erlost (κληροῦται) die Bischofswürde an dritter Stelle, von den Aposteln ab gerechnet, Clemens, der die seligen Apostel sogar noch gesehen und mit ihnen zusammengekommen war und die Verkündigung der Apostel noch in frischem Andenken und die Paradosis vor Augen hatte, übrigens nicht als einziger; denn es waren damals noch viele am Leben, die von den Aposteln unterwiesen worden waren.“ Nach einer Abschweifung, die den Clemensbrief betrifft, fährt Irenäus fort: „Diesen Clemens aber löst ab (διαδέχεται) Evaristus und den Evaristus Alexander; alsdann wird ebenso als sechster, von den Aposteln ab gerechnet, Xystus eingesetzt (καθίσταται), nach diesem Telesphorus, der auch in herrlicher Weise Zeugnis ablegte (ἐμαρτύρησεν). Sodann Hyginus, alsdann Pius, nach diesem Anicetus. Nachdem Soter den Anicetus abgelöst hat (διαδεξάμενον), hat nun an zwölfter Stelle, von den Aposteln ab gerechnet, das Los des Bischofsamtes inne (κατέχει) Eleutherus. In derselben Ordnung und in derselben Diadoche ist die von den Aposteln her in der Kirche vorhandene Paradosis und die Botschaft der Wahrheit bis auf uns gelangt (κατήντηκεν).“

Daß dieser erste förmliche Katalog nicht mit Petrus, sondern mit Petrus und Paulus beginnt, kann uns nach dem, was wir soeben über den Begriff der Diadoche gehört haben, nicht mehr verwundern. Auch Irenäus ist es ja, wie der Schlußsatz und der Kontext zeigen, nur um die Aufreihung derjenigen Männer zu tun, welche kraft ihres Amtes die apostolische Lehre weiter überliefert haben. Dementsprechend setzt auch die an drei Stellen, nämlich bei Clemens, Xystus und Eleutherus, erscheinende Zählung Linus, nicht aber die Apostel als Ausgangspunkt voraus. Außer den Namen und den erwähnten drei Ordnungszahlen enthält die Liste noch eine literarische und zwei historische Zwischenbemerkungen; von Regierungsdauerzahlen und Synchronismen findet sich dagegen noch keine Spur. Wie die Liste zustande gekommen ist, hat Irenäus leider mit keiner Silbe angedeutet.

3. Unter den Werken eines jüngeren Zeitgenossen des Irenäus, nämlich des Tertullian, ist ein fünf Bücher umfassendes, in Hexametern geschriebenes Gedicht gegen Marcion, richtiger gegen die Marcioniten, auf uns gekommen²⁸. An die Echtheit dieser holprigen Verse ist nicht zu denken, wenn auch eine ge-

²⁷ *Irenaeus*, Adv. Haereses 3, 3 (431 ff. Stieren).

²⁸ Abgedruckt in der Tertullian-Ausgabe von Oehler II 781—798.

wisse Abhängigkeit von Tertullian offen zutage liegt. Die Meinungen über das Alter des Gedichtes sind bis heute sehr geteilt; die Datierungen schwanken zwischen der Mitte des 3. und dem Anfang des 6. Jahrhunderts²⁹. Der Streit ist für uns von nebensächlicher Bedeutung; wir haben es mit der in das Gedicht eingebauten Bischofsliste zu tun, und diese kann natürlich viel älter sein als das Gesamtwerk. Die Liste steht am Ende des 3. Buches, in dem gegen den Dualismus Marcions das Alte und Neue Testament sowie die apostolische Tradition aufgeboten werden. Der Text lautet in stichisch gegliederter Übersetzung folgendermaßen³⁰:

- Auf diese Kathedra im gewaltigen Rom, auf der er selber gesessen,
 Hieß Petrus den Linus als ersten sich setzen.
 Nach ihm übernahm Cletus die Schäflein der Hürde.
 Als Nachfolger ward diesem Anacletus durchs Los bestellt.
 280 Ihm folgte Clemens, den apostolischen Männern wohl bekannt.
 Nach diesem lenkte Evaristus ohne Tadel die gesetzliche Ordnung.
 Als 6. gibt Alexander die Herde dem Sixtus anheim.
 Dieser gibt sie nach Ablauf der Zeiten seines Jahrfünfts weiter
 An Telesphorus; der war ein herrlicher Mann und ein treuer Märtyrer.
 285 Auf ihn folgte ein Genosse der richtigen Ordnung, ein zuverlässiger Lehrer —
 Eben damals, als Cerdo, der Genosse, Vorläufer und Urheber Eurer Sünde,
 In Rom anlangte, zu neuen Schlägen ausholend.
 Er wurde entlarvt; denn giftige Worte und Reden
 Streute heimlich er aus. Aus der Heerschar deshalb verstoßen,
 290 Zeugt er ein frevelnd Geschlecht, wie es der Drache ihm eingab.
 In ihrer Frömmigkeit aber beharrte unerschüttert und kraftvoll blühend die römische
 Sie, die einst Petrus geordnet, dessen Nachfolger auch er war, [Kirche,
 Der nun als 9. die Kathedra einnahm, Hyginus.
 Nach diesem sodann Pius, dem in Hermas ein leiblicher Bruder entsprossen,
 295 Zu dem der engelgleiche Hirte die überlieferten Worte gesprochen.
 Nun empfang nach heiliger Ordnung Anicet das Los des Amtes,
 Unter dem jener Marcion eintraf, die neue pontische Pest.

Man sieht sofort, daß sich hinter den Versen die der christliche Apologetik so vertraute Tendenz verbirgt, zu zeigen, daß die Irrlehre schon aus chronologischen Gründen die apostolische Tradition nicht auf ihrer Seite hat. Daher werden Cerdo, der Vorläufer des marcionitischen Irrtums, und Marcion selbst zu der Kette der rechthgläubigen Traditionsträger in zeitliche Beziehung gesetzt. In den Einzelheiten erkennt man auf Schritt und Tritt die Nachwirkung des Irenäus. So heißt es bei Clemens (V. 280): „Er war den apostolischen Männern wohl bekannt.“ Damit ist kurz zusammengefaßt, was schon bei Irenäus stand: „Er hatte die seligen Apostel noch gesehen und war mit ihnen zusammen usw.“

²⁹ Vgl. K. Holl, Zeit u. Heimat des pseudotertullianischen Gedichtes adv. Marcionem: Sitz.-Ber. d. Berl. Ak., Phil.-Hist. Kl. 1918, 555; A. v. Harnack, ebd. 1926, 231 f.

³⁰ Ps.-Tertullian., Adv. Marcionem 3, 276—296 (II 792 Oehler). Der Oehlersche Text hat in V. 295 *quia*; zu lesen ist sicher *cui*.

Bei Telesphorus fügt der Dichter bei (V. 284): „Er war ein herrlicher Mann und ein treuer Märtyrer“; hier wirkt unverkennbar nach, was Irenäus gesagt hatte: „Er legte in herrlicher Weise Zeugnis ab.“ Was der Dichter über Cerdo und die Festigkeit der römischen Kirche sowie über Marcion einschaltet (V. 286 ff. 297), steht bei Irenäus in dem auf die Namenliste unmittelbar folgenden Abschnitt; dort heißt es³¹: „Cerdo, der Vorläufer des Marcion, kam unter Hyginus, der der achte Bischof war, zur römischen Kirche und vollendete sein Werk, indem er das eine Mal ein Schuldbekenntnis ablegte, dann wieder heimlich lehrte, dann wieder bekannte; schließlich wurde er von einigen seiner schlechten Lehren überführt und aus der Versammlung der Frommen entfernt.“ Auch für die Bemerkung des Dichters über Marcion dürfte Irenäus die Quelle abgegeben haben; denn in dem auf die Bischofsliste folgenden Abschnitt sagt dieser³²: „Marcion, der Nachfolger des Cerdo, wurde einflußreich unter Anicet.“ Nur wenige Bestandteile lassen sich nicht aus ihm ableiten. Dazu gehört zunächst die Einschlebung eines Papstpaars Cletus-Anacletus statt des einen Anencletus bei Irenäus, ferner die Angabe über die Amtsdauer des Sixtus, die Ziffer 9 bei Hyginus und die Notiz über die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Pius und Hermas. Die letztere, um mit ihr zu beginnen, entspricht einer alten, schon im Kanon Muratori³³ bezeugten Tradition; sie kann daher sehr wohl persönliche Zutat des Dichters sein. Die Angabe über die Amtsdauer des Sixtus „nach Ablauf der Zeiten seines Lustrums“³⁴ ist so formuliert, daß man schließen muß, der Dichter habe wenigstens an dieser Stelle in seiner Vorlage eine bestimmte Amtsjahrsumme, vielleicht gar die traditionelle Zahl 10 gelesen. Zwei Päpste, Cletus und Anacletus, statt des einen irenäischen Anencletus finden sich auch im Catalogus Liberianus. Dieser letztere Sachverhalt läßt bei Würdigung aller Umstände nur die Erklärung zu, daß der Dichter und der Catalogus in diesem Punkte von einer gemeinsamen Quelle abhängig sind. Die Nummer 9 bei Hyginus könnte entweder auch aus dieser Vorlage stammen oder eigene Zutat des Verfassers sein.

Abschließend wäre also folgendes zu sagen: Der Verfasser des Gedichtes gegen Marcion benutzte eine römische Sukzessionsliste, die im Kerne die irenäische war, aber sich zum mindesten in zwei Punkten davon unterschied, nämlich 1. dadurch, daß wenigstens bei Sixtus eine Amtsjahrsumme beigelegt war, und 2. dadurch, daß statt Anencletus zwei Bischöfe, Cletus und Anacletus, erschienen.

4. Eusebius hatte zweimal Veranlassung, neben der jerusalemischen, antiochenischen und alexandrinischen Bischofsliste auch die römische vorzulegen, das eine Mal im Kanonteil seiner Chronik, das andere Mal in der Kirchengeschichte.

³¹ Irenaeus, Adv. Haereses 3, 4, 3 (439 f. Stieren).

³² A. a. O. 3, 4, 3 (440 Stieren.)

³³ S. den Text bei Schaefer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament³ (Paderborn 1921) 414.

³⁴ *Post expleta sui ... lustrum tempora.*

Wir besprechen am besten zuerst den in das jüngere Werk, die Kirchengeschichte, eingebauten Katalog.

Zu Beginn des 3. Buches liest man hier³⁵: „Die Bischofswürde in der Kirche der Römer erlost nach dem Martyrium des Petrus und Paulus als erster Linus.“ Aus dieser Formulierung ergibt sich, daß die schon im 2. Buche stehenden Notizen über die Ankunft des Petrus in Rom und über das Martyrium der Apostelfürsten unter Nero nicht zu der von Eusebius benutzten römischen Liste gehört haben und daß die letztere noch die bei Irenäus beobachtete Gestalt eines Katalogs apostolischer Sukzessionen besaß. Auch in der Reihenfolge und in der Namengebung stimmt die eusebianische Liste mit der irenäischen überein. Dagegen ist sie im Unterschied von der letzteren mit Daten versehen. In nachstehender Tabelle sind diese Angaben des Eusebius für die ersten 20 Päpste übersichtlich zusammengestellt (die eingeklammerten Eintragungen sind die des eusebianischen Kanons)³⁶.

Name	Antrittsjahr	Amtsjahre
1. Linus	— (Nero XIV)	12 (11)
2. Anencletus (Cletus?)	Titus II	12
3. Clemens	Domitian XII	9
4. Evaristus	Traian III (II)	8 (9)
5. Alexander	Traian XII (XI)	10
6. Xystus	Hadrian III	10
7. Telesphorus	Hadrian XII	11
8. Hyginus	Antonius I	4
9. Pius	— (Antonin. V)	15
10. Anicetus	— (Antonin. XX)	11
11. Soter	Marcus VIII	8
12. Eleutherus	Marcus XVII	13 (15)
13. Victor	Commodus X (Severus I)	10
14. Zephyrinus	Severus IX	18
15. Callistus	Elagabal I (II)	5
16. Urbanus	— (Alexander III)	8 (9)
17. Pontianus	— (Alexander XII)	6 (5)
18. Antherus	— (Gordian I)	1 M.
19. Fabianus	— (Gordian I)	— (13)
20. Cornelius	— (Decius I)	3 (2)
usw.		

³⁵ Eusebius KG 3, 2 (I 188 Z. 13 f. Schwartz).

³⁶ Die Einzelstellen s. bei A. v. Harnack, Chronologie I 87 ff.

Die Jahre der Amtsführung hat Eusebius für alle 28 in der Kirchengeschichte angeführten römischen Bischöfe gebucht, die Antrittsjahre aber nur bis Callistus (freilich auch nicht ganz regelmäßig). Daraus folgt, daß die Angaben des bis Callistus reichenden ersten Teiles letztlich eine andere Quelle haben müssen als die des späteren. Prüft man die Zahlen des älteren Teiles genauer, so stößt man auf starke Widersprüche. So soll z. B. Evaristus im 3. und sein Nachfolger Alexander im 12. Jahre Trajans zur Regierung gekommen sein; trotzdem wird die Amtsdauer des Evaristus nur mit 8 statt 10 Jahren beziffert. Aus derartigen Mißverhältnissen zwischen den beiden Zahlenreihen ergibt sich, daß auch die Dauerzahlen und die Antrittsdatierungen innerhalb des ersten Teiles letzten Endes auf getrennte Quellen zurückgehen müssen.

Wir gehen nunmehr zum Kanon über. Dieser ist bekanntlich nicht mehr in der griechischen Urgestalt, sondern vollständig nur noch in der lateinischen Bearbeitung des Hieronymus, sowie in einer armenischen Übertragung erhalten. Der Armenier ist nach fast einstimmigem Urteil beinahe wertlos; so bleibt nur Hieronymus als Textzeuge übrig. Stellt man nun aus ihm die römische Bischofsliste zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: An der Spitze steht wieder Linus; denn bei Olymp. 211 heißt es³⁷: „*post Petrum primus Romanam ecclesiam tenuit Linus.*“ Die kurz vorher stehenden Bemerkungen über die 25jährige bischöfliche Tätigkeit des Petrus und über das Martyrium der Apostelfürsten gehören also nicht zur Liste oder wenigstens nicht zu ihrer Urgestalt. Auch die Reihenfolge der Bischöfe ist dieselbe wie in der Kirchengeschichte. Bezüglich der Namengebung ist zu bemerken, daß die Hss. beim 2. Bischof stark auseinandergehen; doch scheint im Original des Hieronymus Cletus und nicht Anacletus gestanden zu haben. Die Antrittsjahre sind im Kanon nicht bloß bis Callistus wie in der Kirchengeschichte, sondern bis Marcellianus, dem 28. Bischof, gebucht. Außerdem sind sie auch bei denjenigen Bischöfen des älteren Teiles vermerkt, die in der Kirchengeschichte leer ausgegangen waren, nämlich bei Linus, Pius und Anicet. Das Auffallendste aber ist, daß die Antrittsjahre von Kirchengeschichte und Kanon sich nicht immer decken. Die Antrittsjahre sind nämlich im Kanon bei Evaristus und Alexander um je ein Jahr vorgerückt, bei Callistus dagegen um ein und bei Victor sogar um vier Jahre zurückgeschoben. Nicht anders steht es mit den Amtsdauerzahlen des Kanons; sie weichen im älteren Teile der Liste zweimal um je ein Jahr, an einer Stelle sogar um zwei Jahre von den Ziffern der Kirchengeschichte ab; außerdem ist auch innerhalb des Kanons selbst genau wie in der Kirchengeschichte der merkwürdige Widerspruch zwischen Antrittsjahren und Amtsdauerzahlen zu beobachten.

Damit stehen wir vor einem sehr schwierigen Problem. Daß Eusebius in der Kirchengeschichte eine in sich widerspruchsvolle Papstchronologie vorlegte, kann man mit der Treue des Historikers erklären, der die Überlieferung unan-

³⁷ Eusebius, Kanon S. 185 Z. 21 f. Helm; S. 267 Z. 21 f. Fotheringham.

getastet weitergibt; Eusebius weist ja in der Einleitung der Kirchengeschichte selbst darauf hin, daß die Nachrichten seiner Gewährsmänner nicht übereinstimmen. Daß aber Eusebius im Kanon eine andere Chronologie vorgelegt haben soll als wenig später in der Kirchengeschichte — das will uns schwer einleuchten. Nun wird aber heute auch allgemein anerkannt, daß der lateinische Kanon nur ein ungefähres Bild des eusebianischen Originals vermittelt, weil die Anlage des letzteren nicht durchweg beibehalten worden ist. Über das Maß dieser Veränderungen ist man sich allerdings nicht einig. *Schwartz* nimmt an, daß der ganze aus Olympiaden und Regierungslisten zusammengesetzte Zeitrahmen nacheusebianisch sei und daß auch der Text selbst weitgehende Interpolationen erfahren habe³⁸. Nach *Helm* und *Caspar* soll der Text selbst im wesentlichen intakt sein, aber auch diese beiden Gelehrten rechnen, der eine mit geringen, der andere mit weitgehenden Abweichungen in der Raumverteilung, die ihrerseits wieder die Datierung beeinflußt haben sollen³⁹. Das letzte Wort in diesem Streit der Meinungen über das Formproblem des eusebianischen Kanons und über den Zeugniswert der hieronymianischen Bearbeitung ist freilich noch nicht gesprochen. Immerhin ergibt sich für uns daraus, daß wir vorläufig bei der Bischofsliste des Kanons nur die Angaben und Zahlen als sicher eusebianisch betrachten dürfen, die durch die Kirchengeschichte gedeckt sind.

5. Nicht lange, nachdem Eusebius Kanon und Kirchengeschichte ausgearbeitet hatte, nämlich im Jahre 336, wird auch in Rom selbst eine neue Redaktion der Bischofsliste abgeschlossen, die im Jahre 354 in ergänzter Gestalt in dem von *Furius Dionysius Filocalus* für einen Privatmann geschaffenen Kalender Aufnahme findet und heute gewöhnlich *Catalogus Liberianus* genannt wird⁴⁰. Die Bischofsliste beginnt hier mit der Angabe des Datums der *Passio Christi*; die Fortsetzung lautet: *post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit*. Demgemäß hebt die Liste, im Unterschied zu allen bisherigen, mit *Petrus* selbst an. In den bei den einzelnen Namen stehenden Notizen sind vermerkt: 1. die Regierungszeiten, aber nicht bloß nach Jahren, wie bei Eusebius, sondern auch nach Monaten und Tagen; 2. die Namen der Kaiser, unter denen die einzelnen Bischöfe regierten; 3. die Namen der Konsuln, die bei ihrem Amtsantritt und bei ihrem Tode amtierten.

Z. B.: Alexander ann. VII m. II d. uno. Fuit
temporibus Traiani a cons. Palmae et
Tulli [109] usque Veliano et Vetere [116].

Sixtus ann. X m. III. d. XXI. Fuit
temporibus Adriani, a cons. Nigri et
Aproniani [117] usque Vero III et Ambibulo [126].

³⁸ *E. Schwartz* a. a. O. III CCXLVIII.

³⁹ *R. Helm* in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Chronik II XXV ff.; *E. Caspar*, Bischofsliste 76 ff.

⁴⁰ *MG Auct. ant.* IX 73 ff.

Die Konsulnamen sind nur ein Ersatz für die Ziffern, mit denen bei Eusebius die Kaisersynchronismen versehen waren. Die Zahl 25 für den Episkopat Petri begegnete schon bei Eusebius, allerdings noch außerhalb der eigentlichen Bischofsliste; im übrigen sind die Amtsdauerzahlen, von den Monaten und Tagen natürlich von vorneherein abgesehen, von den eusebianischen, sowohl denen des Kanon, wie denen der Kirchengeschichte durchaus verschieden, auch die Kaiser- und Konsularsynchronismen harmonieren nicht mit den eusebianischen Gleichzeitigkeiten. Der Redaktor des liberianischen Katalogs hat in einigen Fällen eine kurze historische Notiz in das eben geschilderte Schema eingeschoben; so ist bei Petrus hingewiesen auf seinen und des Paulus Tod an einem 29. Juni unter der Regierung des Nero, bei Pius auf dessen Bruder Hermas, bei Pontian auf seine und des Hippolyt Verbannung. Nach Clemens folgen, wie schon im Gedichte gegen Marcion, an Stelle des einen Anacletus zwei Päpste, nämlich Cletus und Anacletus. Anicetus ist im Gegensatz zu allen bisherigen Listen vor Pius gestellt. Bei näherer Prüfung der Konsularangaben bemerkt man, daß sie bis zu Pontians Tod gedankenlos so eingesetzt sind, als ob alle Päpste am 1. Januar ihr Amt angetreten hätten und alle am 31. Dezember gestorben wären. Das hört erst auf mit dem Tode des Pontian, für den der 28. September 235 angegeben ist. Dieses Datum ist, wie man seit *Mommsen*⁴¹ weiß, geschichtlich; alle vorhergehenden Konsulardaten müssen dagegen erst später, wohl unter dem Einfluß dieser ersten zeitgenössischen Notierung, in die bis dahin nur aus Namen und Amtsjahrsummen zusammengesetzte Liste eingetragen worden sein. *Duchesne* hat übrigens die Methode aufgedeckt, nach der die Konsulardatierungen nachträglich eingesetzt worden sind⁴². Dem Bearbeiter waren zwei feste Punkte gegeben, einerseits das Passionsjahr 29, das in der Überschrift stand, und anderseits das Todesjahr des Pontianus 235. Er begann nun gleichzeitig von beiden Enden aus, mit Hilfe der in der Liste stehenden Amtsjahrsummen die Kaiser festzustellen und die Konsulatsjahre zu berechnen. Vom Jahre 29 her kam er bis auf Anicetus, mit dessen Tod er beim Jahre 153 anlangte. Inzwischen war er aber von 235 aus bis auf Pius gekommen, für dessen Tod sich das Jahr 161 ergeben hatte. Nun sollte aber Pius nach dem Wortlaut der Liste 16 Jahre regiert haben, während doch nur 8 Jahre übrig blieben. Der Redaktor machte sich keine Mühe, den Mißerfolg seiner Rechnung zu vertuschen; er setzte den Regierungsanfang des Pius in das Jahr 146, also mitten in den Pontifikat des Anicetus hinein.

6. In unmittelbare zeitliche Nähe des eben behandelten Papstkatalogs gehört ein anderer, den Mommsen „Index“ genannt hat und der in mehreren handschriftlichen Listen des 5.—7. Jahrhunderts erhalten ist⁴³. Die Überschrift lautet: *Nomina apostolicorum* bzw. *sacerdotum* oder *episcoporum*. Man fühlt sich unwillkürlich erinnert an die älteren Zeugen der römischen Bischofsliste, die ja

⁴¹ *Th. Mommsen* a. a. O. 631.

⁴² *L. Duchesne*, *Le Liber Pontificalis* I (Paris 1884) IX.

⁴³ Ediert von *L. Duchesne* a. a. O. 14 ff.

wirklich reine Namenreihen boten. Im Index sind indessen außer den Namen und Ordnungszahlen noch angegeben die Amtsjahre und Monate. Auch diese Ziffern, außer bei Petrus, sind wieder von denen des liberianischen Katalogs und denen der eusebianischen Liste verschieden. Die Namenreihe deckt sich in dem für uns in Frage kommenden ersten Teile mit der des Irenäus, nur daß Petrus jetzt an der Spitze steht und der Nachfolger des Linus Cletus heißt.

7. Eine römische Bischofsliste findet sich ferner in dem 375 geschriebenen Panarion des Epiphanius von Salamis; dieser verwendet sie in der Polemik gegen die Karpokratianer. Der Text lautet folgendermaßen⁴⁴: „Es kam zu uns die Kunde von einer gewissen Marcellina, die von ihnen (den Karpokratianern) betört worden war und ihrerseits viele betörte in den Zeiten des Anicetus, des Bischofs von Rom, der zur διὰδοχή des Pius und der übrigen gehört. In Rom sind nämlich als erste die Apostel Petrus und Paulus auch Bischöfe gewesen, dann Linus, dann Cletus, darauf Clemens, der noch in derselben Zeit wie Petrus und Paulus lebte; seiner gedenkt Paulus in seinem Briefe an die Römer. Es wundere sich niemand, daß vor ihm nach den Aposteln andere das Bischofsamt übernommen haben, während doch er selbst Zeitgenosse des Petrus war. Er ist nämlich in der Tat Zeitgenosse der Apostel, sei es nun, daß er noch zu ihren Lebzeiten aus der Hand des Petrus die Bischofsweihe empfing, das Amt aber ausschlug und als Privatmann lebte ... oder sei es, daß er erst nach dem Tode der Apostel von Cletus eingesetzt wurde — genau wissen wir es nicht. Übrigens konnten auch schon zu Lebzeiten der Apostel — ich rede hier über Petrus und Paulus — andere Bischöfe eingesetzt werden, weil die Apostel sich häufig zu Reisen in andere Länder im Dienste der Botschaft Christi rüsten mußten und die Stadt Rom doch nicht ohne Bischof bleiben konnte; Paulus kam nämlich sogar nach Spanien, Petrus aber besuchte häufig Pontus und Bithynien. Es ist aber auch möglich, daß Clemens, nachdem er eingesetzt war, das Amt ausgeschlagen hatte — vorausgesetzt, daß es so geschah; ich äußere ja nur meine Meinung, behaupte aber nichts —, daß er dann aber später nach dem Tode des Linus und Cletus, die ein jeder nach dem Abscheiden des hl. Petrus und Paulus — dieses fiel in das 12. Jahr Neros — an 12 Jahre des bischöflichen Amtes walteten, wiederum gezwungen wurde, das bischöfliche Amt zu übernehmen. Wie es aber damit auch sein möge: die Diadoche der Bischöfe in Rom hat nachstehende Abfolge: Petrus und Paulus, Linus und Cletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Xystus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicetus, der schon weiter oben in dem Kataloge genannt wurde. Und es wundere sich keiner, daß wir das alles so sorgsam durchgesprochen haben; denn erst hierdurch wird immer das Richtige aufgezeigt.“

Epiphanius sagt selbst mit aller Deutlichkeit, weshalb er die Liste bringt. Er sieht in der bei der römischen Kirche feststellbaren ununterbrochenen Suk-

⁴⁴ Epiphanius, Panarion haeres. 27, 6 (I 308 f. Holl).

zession den Beweis, daß die von der römischen Kirche vertretene Lehre die wahre ist und die Karpokratianer Irrlehrer sind. Woher hat aber Epiphanius seine Liste? Die Bemerkung über die Ankunft der Marcellina hat er, ohne seinen Gewährsmann zu nennen, aus Irenäus entnommen⁴⁵. Die Vermutung liegt nahe, daß er die Bischofsliste aus derselben Quelle geschöpft hat. Der genaue Vergleich des Katalogs der beiden Schriftsteller ergibt nun folgendes Bild: Epiphanius geht aus von Petrus und Paulus, die er Bischöfe nennt und als Nr. 1 seiner Liste bezeichnet. Das kann sehr gut zeitgemäße Umprägung der Worte des Irenäus sein; auf eine andere Quelle zu schließen, ist also kein Anlaß. An dritter Stelle nennt Epiphanius den Κλητος, dagegen fanden wir allerdings bei Irenäus die Namensform Ἀνέγκλητος. Wenn Epiphanius dann weiter zu Clemens anmerkt, daß er ein Zeitgenosse des Petrus und Paulus war, so ist das wohl wieder eine, allerdings dann chronologisch umgebogene Zusammenfassung der entsprechenden Stelle bei Irenäus, wo es hieß: „Clemens, der die seligen Apostel noch gesehen und mit ihnen zusammengekommen war usw.“ Und wenn Epiphanius fortfährt: „seiner (d. h. des Clemens) gedenkt Paulus in seinem Briefe an die Römer“, so wird dieser Zusatz, in dem Römer- und Philipperbrief verwechselt werden, durch die ähnlich lautende Notiz des Irenäus über Linus und eine einschlägige Eusebiusstelle⁴⁶ angeregt sein; dem Wortlaut nach ist sie natürlich eigenes Erzeugnis des Epiphanius. Die Bemerkung über Clemens als Zeitgenossen der Apostel veranlaßt dann Epiphanius zu einer längeren Einschaltung über die Möglichkeiten, Clemens als Zeitgenossen der Apostel und doch als dritten in der Sukzessionsreihe zu verstehen. Bei seinen Überlegungen berücksichtigt Epiphanius eine Überlieferung, nach der Clemens noch vom hl. Petrus selbst zum Bischof geweiht worden sein soll. Wie der Wortlaut zeigt, hat Epiphanius diese Legende aus dem Briefe des Ps.-Clemens an Jacobus geschöpft⁴⁷. Um sie mit der erst nach Cletus beginnenden amtlichen Tätigkeit des Clemens in Einklang zu bringen, erfindet Epiphanius die Theorie vom Mitepiskopat der ersten drei römischen Bischöfe mit Petrus und Paulus; das alles ist, wie Epiphanius am Schluß mit den Worten: „ich äußere bloß meine Meinung, ich behaupte nichts“ verrät, seine eigene Geistesfrucht und auch schon an dem Durcheinander und dem Mangel an Logik als solche zu erkennen. In seinem Exkurs bringt Epiphanius zwei Zeitangaben über das Martyrium der Apostel und über die Regierungsdauer des Linus und Cletus. Die ganz singuläre Nachricht, daß Petrus und Paulus im 12. Jahre des Nero, also 66, gestorben seien, hat *Holl*⁴⁸ sehr einleuchtend damit erklärt, daß Epiphanius in der Kirchengeschichte des Eusebius⁴⁹ wenige Zeilen nach der Mitteilungen über das Martyrium der Apostel das

⁴⁵ Irenaeus, Adv. Haeres. 3, 25, 6 (421 Stieren).

⁴⁶ Eusebius KG 3, 15 (I 228 Schwartz).

⁴⁷ C. Schmidt a. a. 342.

⁴⁸ K. Holl in seiner Epiphaniusausgabe I 310.

⁴⁹ Eusebius KG II 26, 1 (I 178 Z. 21 Schwartz).

12. Jahr Neros vermerkt fand und in seiner gewöhnlichen Eilfertigkeit übersah, daß inzwischen ein ganz neues Thema angeschnitten worden war. Die Zahlen für die Amtstätigkeit des Linus und Cletus konnte Epiphanius bei Eusebius 3, 13, 15 ohne weiteres ablesen. Nach seiner Abschweifung beginnt Epiphanius von neuem, die römischen Bischöfe aufzuzählen, und nennt nun ihre Namen von Petrus und Paulus bis auf Anicet ohne jede Einschaltung und Bezifferung.

Aus all dem folgt wohl: Epiphanius schrieb tatsächlich den Irenäus aus, benutzte aber vermutlich eine Handschrift, in der statt der Namensform 'Ανέγκλητος die Form Κλήτος stand. In das von Irenäus übernommene Gut sind eigene Erwägungen und mehrere, z. T. mißverständene Lesefrüchte verwoben. Eine nach-irenäische Bischofsliste anzunehmen, in der Epiphanius alle seine Angaben schon vereinigt vorfand, habe ich im Gegensatz zu Caspar keinen zwingenden Grund gefunden⁵⁰.

8. An letzter Stelle ist endlich noch der Listen zu gedenken, die Optatus⁵¹ und Augustinus⁵² in der Polemik gegen die Donatisten verwertet haben. Beide wollen damit zeigen, auf welcher Seite die apostolische Tradition zu finden ist. Ihre Listen bestehen nur aus Namen, die nach dem Schema *Petro successit Linus, Lino Clemens* aufgereiht sind. Beide Schriftsteller stimmen genau überein. Bemerkenswert ist, daß Clemens wie im Catalogus Liberianus hinter Linus eingerückt ist; auch in der Reihenfolge Anicetus-Pius scheint sich eine Abhängigkeit vom liberianischen Katalog zu verraten. Dagegen haben Optatus und Augustinus im Gegensatz zu der stadtrömischen Liste nicht die Verdoppelung Cletus-Anacletus, sondern bloß den einen Namen Anencletus. Außerdem ist, ebenfalls abweichend von der römischen Liste, Alexander, statt wie zu erwarten an 6., erst an 13. Stelle hinter Soter gebucht. Trotz dieser beiden letzten Abweichungen könnte die Optatus-Augustinus-Liste wohl vom liberianischen Katalog abstammen; es wäre ja durchaus denkbar, daß die Differenzen auf Änderungen bzw. Fehler in den Abschriften des Liberianus zurückgehen.

Damit sind die wesentlichen Zeugnisse für die älteste römische Bischofsliste erschöpft. Ich schließe ihre Besprechung mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Feststellungen, zu denen uns die Texte Veranlassung gaben: 1. Hege-sipp hat sich um 160 gelegentlich seines Aufenthaltes in Rom überzeugen können, daß von den Aposteln bis zur Gegenwart eine ununterbrochene Weitergabe, Diadoche, der apostolischen Lehre stattgefunden hatte. 2. Die älteste erhaltene römische Bischofsreihe, von Irenäus nach seiner Romreise um 180 aufgeschrieben, ist eine bloße Namenliste, und zwar eine mit Linus beginnende Aufzählung sukzessiver Gewährsmänner der apostolischen Tradition. 3. Die erste

⁵⁰ Vgl. E. Caspar, Bischofsliste 196 f.

⁵¹ Optatus, De schism. Donatistarum 2 f. (36 f. Ziwsa).

⁵² Augustinus, Epistula 53, 2 (153 Goldbacher).

mit Petrus beginnende Bischofsliste, die wir kennen, ist der Katalog des Chronographen von 354. 4. In den Listen des Eusebius sind die Namen mit Amtsdauerzahlen und überwiegend auch mit Kaisersynchronismen versehen; der *Catalogus Liberianus* hat Konsulardaten und Amtsdauerzahlen mit Jahren, Monaten und Tagen; der sog. *Index* beschränkt sich auf Amtsdauerzahlen nach Jahren und Monaten; nur einen einzigen Hinweis auf die Amtsdauer eines Bischofs enthält das nicht näher datierbare Gedicht gegen Marcion. Die Zahlenangaben all dieser bezifferten Listen stimmen nur selten überein. 5. Die Tradition, auf die Pseudo-Tertullian, der Kanon des Eusebius, der *Catalogus Liberianus*, der *Index* und Epiphanius zurückgehen, hat den Nachfolger des Linus Cletus genannt. 6. In der Liste des Pseudo-Tertullian und des *Catalogus Liberianus* bzw. in der gemeinsamen Vorlage ist aus einer anderen Überlieferung nachträglich Anacletus zugesetzt und in der Folge als von Cletus verschiedene Person betrachtet worden. 7. Der *Catalogus Liberianus* und mit ihm Optatus und Augustinus haben Clemens unmittelbar an Linus angeschlossen.

Das sind die sieben Tatsachen, mit denen der Versuch, den Werdegang der ältesten römischen Bischofsliste aufzuklären, zu rechnen hat. Diese Aufgabe soll nunmehr in Angriff genommen werden. Doch beschränke ich mich darauf, die Grundlinien anzudeuten. Ich betone nochmals, daß wir in der Folge über Wahrscheinlichkeiten und mehr oder weniger begründete Hypothesen kaum hinauskommen werden.

II.

1. Die erste Frage, die uns das Tatsachenmaterial aufdrängt, ist grundlegender Natur; sie lautet: Ist die Entwicklung des ältesten Teils der römischen Bischofsliste so verlaufen, wie die Zeugnisse anzudeuten scheinen, so nämlich, daß am Anfang eine bloße Namenliste gestanden hat, die erst allmählich einer genaueren Datierung verfallen ist?

Zunächst ist es sicher, daß die Antrittsdaten nicht zum Urbestande des Katalogs gehörten. Wir sahen ja, daß selbst der Römer, der dem ältesten Teile der Liste ihre im Chronographen von 354 vorliegende Gestalt gab, noch keine derartigen Angaben zur Verfügung hatte. Er suchte die Antrittsjahre erst durch Verwertung der Amtsdauerzahlen zu bestimmen. Dann waren also, so fragt man weiter, vielleicht die Amtsdauerzahlen ursprünglich? Dagegen scheint nun wieder zu sprechen, daß wir fast ebenso viele verschiedene Amtsdauerzahlen wie bezifferte Listen feststellen mußten. Oder sollten etwa die Abweichungen zwischen den Zahlen der einzelnen Kataloge nur auf Trübungen der ursprünglichen Überlieferung zurückzuführen sein? Das wäre an sich nicht undenkbar; denn so stark die Listen auch differieren, so halten sich die Zahlen doch immerhin in einigermaßen gleicher Höhe. Nehmen wir nun aber einmal das ungefähre arithmetische Mittel aus den Amtsdauerzahlen der drei bezifferten Listen, so ergibt sich für die ersten 13 Bischöfe eine Regierungsdauer von 12, 12, 9, 11, 9, 10, 11,

8, 17, 11, 8, 15, 12 Jahren. Gegen diese Zahlenreihe halte man die Amtsdauern der Bischöfe von Pontianus bis Marcellianus, deren Geschichtlichkeit erwiesen ist. Hier lautet die Reihe, wenn man die Bruchteile von Jahren auf volle Jahre abrundet: 8, 1, 15, 3, 4, 7, 2, 9, 5, 2, 12. Man sieht, die gleichmäßig hohen Zahlen des älteren Listenteils sind unnatürlich; man wird sie kaum als geschichtlich betrachten dürfen.

Das Ergebnis, das ich hier durch Untersuchung der Zahlen gewann, scheint eine Bestätigung zu erfahren durch die bedeutsamen Feststellungen, zu denen *Caspar* gelangt ist⁵³. Er hat, teilweise in den Spuren von *E. Schwartz* vorgehend⁵⁴, die antike heidnische und christliche Chronographie auf ihr Listenmaterial hin geprüft. Dabei stellte sich heraus, daß allen antiken Listen, die eine Kontrolle ihres Entwicklungsganges zulassen, ein typisches Schicksal beschieden gewesen ist: sie werden zuerst als bloße Namenreihen überliefert, eines Tages aber in ein chronologisches Schema eingespannt, und zwar in der Weise, daß die Namenposten auf den in Frage kommenden Zeitraum schematisch und willkürlich aufgeteilt werden, ähnlich wie wir es am *Catalogus Liberianus* schon beobachten konnten. An drei eusebianischen Katalogen, nämlich an der nachexilischen Hohenpriesterliste, sowie an der jerusalemischen und antiochenischen Bischofsreihe lassen sich sogar zwei getrennte Etappen dieses fortschreitenden Chronologisierungsprozesses bloßlegen: zuerst werden die Namen nur schematisch auf die Regierungen der Könige bzw. Kaiser verteilt, dann aber erfolgt in einem zweiten Akt die Ausstattung der Namen mit Amtsdauern und genauen Synchronismen, die aus jenen ersten, ungefähren Königs- oder Kaisergleichzeitigkeiten künstlich errechnet worden sind, also auch genau wie jene keinen geschichtlichen Wert haben. Man darf aus all dem schließen, daß die Geschichte der römischen Bischofsliste nicht viel anders verlaufen sein wird und daß sie jedenfalls als zahlenlose Namenliste begann.

Wie es nun aber gekommen ist, daß man die Bischofslisten gleich anderen antiken Katalogen zunächst nur als Namenreihen führte und Antrittsdatum und Regierungsdauer nicht mit aufzeichnete, dafür haben uns unsere bisherigen Untersuchungen eine einleuchtende Erklärung schon an die Hand gegeben: an diesen Listen interessierte ursprünglich nicht die einzelne Person; noch weniger hatte man Interesse für die Zeit, in der die angeführten Männer lebten; Wert besaß nur die Liste als Ganzes, insofern sie die Verkettung der gegenwärtigen Lehrverkündigung mit den Aposteln aufzeigte.

2. Wann und wie aber, so lautet unsere zweite Frage, ist aus der bloßen Namenreihe eine Regierungsliste mit Amtsdauern und Amtsantrittsdatierung geworden?

⁵³ *E. Caspar*, Bischofsliste 85 ff.

⁵⁴ *E. Schwartz*, Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor: Abh. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen 40 (1895).

Harnack hat als erster die Aufmerksamkeit auf die bereits erwähnte Tatsache gelenkt, daß die von Eusebius in der Kirchengeschichte benutzte römische Bischofsliste die Antrittsjahre nur bis Callistus, das ist bis zum 1. Jahre Elagabals verzeichnet. Gleiches stellte *H.* auch beim alexandrinischen Katalog fest. Wir müssen daraus mit ihm den Schluß ziehen, daß die von Eusebius in der Kirchengeschichte für den ältesten Teil der Listen verwertete Quelle bzw. deren Vorfahre nur bis Elagabal gereicht hat. Daraus folgt nun aber mit großer Wahrscheinlichkeit, daß diese Quelle bzw. ihr Ahne mit der Chronographie des Sex. Julius Africanus identisch ist; denn diese älteste christliche Chronographie hat, wie wir wissen, gerade bis in die Anfangszeit Elagabals gereicht⁵⁵.

Wie Africanus seine Arbeit eingerichtet hat, ist uns durch Nachrichten des Synkellos Georgios bekannt⁵⁶. Danach bildete den Rahmen des Buches das Olympiadenschema. Das war natürlich ein sehr rohes System; die Datierung der Nachrichten erfolgte ja nicht aufs Jahr genau, sondern nur nach 4-Jahres-Abschnitten; der Leser blieb infolgedessen im Unklaren darüber, zu welchem Jahre der Olympiade er die jeweilige Eintragung rechnen sollte. Als nun Africanus daran ging, nach den Kaisern auch die überlieferten Namen der römischen Bischöfe in das Schema einzusetzen, muß er es wohl so gemacht haben, wie es noch alle älteren Chronographen gemacht hatten: er teilte den chronologischen Raum schematisch unter die gegebenen 13 Namen auf. Der obere Grenzpunkt stand fest; da Petrus und Paulus nach der Überlieferung am Ende der Regierung Neros gestorben war, mußte der erste Name der Liste, Linus, bei der letzten der auf Nero entfallenden vier Olympiaden eingetragen werden. Im einzelnen ging Africanus, wie ich trotz *Helms* Einwendungen⁵⁷ mit *Caspar*⁵⁸ aus dem Befund der späteren datierten Listen folgern möchte, in ähnlicher Weise vor wie jener römische Chronograph, dessen Arbeit wir an Hand des *Catalogus Liberianus* beobachten konnten: Africanus fing mit der Aufteilung des Zeitraumes gleichzeitig an beiden Enden an. Dabei wechselte er zwischen Zwei- und Drei-Olympiadenschritten mechanisch ab. Schließlich kam er auf der einen Seite bis Olymp. 226, auf der anderen Seite bis Olymp. 236. Für die übriggebliebenen 10 Olympiaden hatte er noch die vier Namen Telesphorus, Hyginus, Pius und Anicet übrig. Hier brach er aber, wie wiederum mit *Caspar* aus dem Befund der späteren Listen zu schließen ist, seine Verteilungsarbeit ab und setzte die vier übriggebliebenen Namen als unaufgelöste Gruppe mitten in den Raum hinein.

Die Richtigkeit dieser Hypothese vorausgesetzt, könnte die weitere Entwicklung etwa in folgender Weise verlaufen sein: spätere Bearbeiter der Africanusliste kommen auf die Idee, aus ihr für die einzelnen Bischöfe genauere Kaisersyn-

⁵⁵ A. v. Harnack, *Chronologie* 121 ff.

⁵⁶ Georg. Synkell., *Chronographia* S. 581 ff. Dindorf. Vgl. E. Schwartz in der Einl. zu Eusebius' KG III CCXXI f.

⁵⁷ R. Helm a. a. O. 407.

⁵⁸ E. Caspar, *Bischofsliste* 186 ff.

chronismen und in einer weiteren Etappe Amtsdauerzahlen zu errechnen; sie dichten damit allerdings den Angaben des Africanus eine Zuverlässigkeit an, die ihnen gar nicht eignet. Da Africanus nur mit Olympiaden gearbeitet hat, müssen sich die Rechner bei jedem Einzelposten entscheiden, in welches von den vier Jahren der Olympiaden sie den Amtsantritt des jeweiligen Bischofs setzen wollen. Diese Entscheidung fällt natürlich bei jedem Bearbeiter anders aus. So kommt es, daß in die umlaufenden Listen sehr verschiedene Bezifferungen hineingeraten und daß, sobald die unabhängig berechneten Kaisersynchronismen und Amtsdauerzahlen in einer Liste verbunden werden, innere Widersprüche zutage treten⁵⁹.

Die einzige Zahl, die in allen überlieferten Listen übereinstimmt, ist die Zahl 25 für den Episkopat Petri. Zu ihrer Erklärung reicht die eben entwickelte Hypothese nicht aus; diese Zahl muß eine selbständige Geschichte gehabt haben; schon deshalb, weil ja ein Episkopat Petri in den älteren Listen, also wohl auch bei Africanus, noch gar nicht berücksichtigt war. *Caspar* hat nun gemeint, die Zahl 25 sei auf Grund der postafricanischen Amtsdauerzahlen für Linus und Cletus, sowie auf Grund der Überlieferung von der Einsetzung des Clemens durch Petrus errechnet worden. Die 12 Jahre des Linus und die 12 Jahre des Cletus wurden nämlich, meint C., weil Clemens noch von Petrus geweiht worden sein sollte, als Mitepiskopatsjahre innerhalb der Regierungszeit des Petrus aufgefaßt. Die Dauer der letzteren betrug infolgedessen, so schließt C., 12 Jahre Linus plus 12 Jahre Cletus zuzüglich der Anfangszeit des Clemens, die mit einem Jahre bewertet worden sei. So hätte sich allerdings für den Episkopat des Petrus eine Gesamtzeit von 25 Jahren ergeben⁶⁰. Aber ich muß gegen diese Theorie mit *C. Schmidt* einwenden, daß die Einsetzung des einen Jahres für Clemens in keiner Weise begründet werden kann⁶¹. Für wahrscheinlicher halte ich folgende, von *Schmidt* gegebene Erklärung: auf Grund des verbreiteten apokryphen Herrenwortes: „Nach 12 Jahren ziehet in die Welt hinaus!“⁶² und der Simon-Magus-Legende wird die Ankunft des Petrus in Rom frühzeitig auf das Jahr 42 datiert. Sobald nun in den auf Africanus fußenden Listen die Ziffer 67 oder 68 für den Antritt des Linus auftauchte, wurde man darauf aufmerksam, daß dann für die Tätigkeit des Petrus in Rom genau 25 Jahre übrig blieben. Es läßt sich wohl begreifen, daß eine derartige Feststellung im 3. Jahrhundert schnelle Verbreitung fand⁶³.

3. Die Ziffern der späteren Listen dürften mit den soeben entwickelten Hypothesen einigermaßen befriedigend erklärt sein. Wie aber, so fragen wir drittens, steht es mit den textlichen Differenzpunkten, die wir beobachtet haben?

⁵⁹ Ebd. 179 ff.

⁶⁰ Ebd. 193 ff.

⁶¹ *C. Schmidt* a. a. O. 359.

⁶² Clemens Alex., Strom. 6, 5, 43 (II 453 Stählin); Acta Petri (49 Z. 22 Lipsius); Eusebius KG 5, 18, 14 (I 478 Schwartz).

⁶³ *C. Schmidt* a. a. O. 359 ff.

Wir stellten drei wichtigere Abweichungen dieser Art in den Listen fest. Nur eine von ihnen, die Namensform Cletus, statt des älteren Anencletus, fand sich auch in einem griechischen Text; die beiden anderen, die Einfügung eines Papstpaars Cletus-Anacletus und die Verschiebung des Clemenspostens, sind, wie wir sahen, dem lateinischen Überlieferungszweig eigentümlich. Caspar wollte alle drei letzten Endes aus einer Bischofsliste ableiten, die nach seiner Annahme in der Chronik des Hippolyt gestanden hat⁶⁴. Die Existenz dieses hippolytischen Katalogs ist mir aber sehr problematisch geblieben. Allerdings halte auch ich es, gleich C., für wahrscheinlich, daß die Namensform Κλήτος statt des sehr seltenen und hauptsächlich für Sklaven bezeugten Ἀνέγκλητος zuerst als Glosse aufgetaucht ist; bloß stand diese wohl nicht erst in den Hippolythandschriften, sondern schon in einigen Irenäuskopien. Wird die Namensform Κλήτος so auf eine Glosse zurückgeführt, dann wird auch die spätere Verdoppelung verständlich. Ein wenig sachkundiger Redaktor, der die gemeinsame Quelle für Pseudo-Tertullian und den Catalogus Liberianus gewesen sein muß, machte aus den Varianten des Namens zwei verschiedene Personen⁶⁵. Die dritte Abweichung, die Verschiebung des Namens Clemens auf den Platz nach Linus, fußt wohl auf den Nachrichten der Epistula Clementis ad Jacobum über die Weihe des Clemens durch Petrus, kann also erst vorgenommen worden sein, als dieser Brief im Abendlande bekannt geworden war⁶⁶. Der beste Kenner der Pseudo-Clementinen, C. Schmidt, wird wohl recht haben, wenn er diese Verschiebung auf das ganz persönliche Konto des Redaktors der liberianischen Liste setzt⁶⁷; dieser hat mit diesem Gewaltstreich, der ja nicht sein einziger war, erreicht, daß die beiden Aposteljünger nunmehr unmittelbar hinter Petrus folgten.

4. Soviel über die spätere Entwicklung der Liste. Wir kehren nun wieder zu ihren ersten Anfängen zurück und stellen uns an 4. Stelle die Doppelfrage: Wie konnte sich Hegesipp von der Lückenlosigkeit der διαδοχή überzeugen und wie ist die Liste des Irenäus zustande gekommen? Gab es in Rom damals etwa einen amtlichen Katalog, den Hegesipp bloß einzusehen und Irenäus bloß auszuschreiben brauchte? Oder mußten beide erst selbständige Nachforschungen anstellen?

Einen Anhaltspunkt zur Lösung dieses Problems gibt Irenäus. Wie erinnerlich unterbricht er die Aufreihung der Namen durch einige literarische und historische Zwischenbemerkungen. Für die hierzu gehörigen Verba wählt er stets das Präteritum. Sobald er aber die Namenreihe wieder aufgreift, geht er unvermittelt zum Präsens über. Wie sind diese Präsensformen διαδέχεται, κληροῦται, καθί-

⁶⁴ E. Caspar, Bischofsliste 208.

⁶⁵ Ebd. 218.

⁶⁶ Epistula Clementis ad Jacobum 19 (MPG 2, 56 A) u. ö.

⁶⁷ C. Schmidt a. a. O. 379.

σταται zu erklären? Doch wohl nur damit, daß Irenäus in den präsentischen Sätzen eine vor ihm liegende Quelle ausschreibt und gewissermaßen zitiert⁶⁸.

Einen ähnlichen Fall hat *Caspar* in der *Demonstratio evangelica* des Eusebius gefunden⁶⁹. Eusebius bietet hier einen Überblick über die Geschichte des nach-exilischen Priestertums und stützt sich dabei auf Nehemias, das 1. Makkabäerbuch und auf Josephus. Hier beobachtet man dieselbe Temporabehandlung wie bei Irenäus. So oft Eusebius in seine Quelle schaut und aus ihr den nächsten Hohenpriesternamen entnimmt, erscheint das Präsens, während alle geschichtlichen Zusätze im Präteritum stehen.

Es wird also vorläufig bei der Annahme bleiben dürfen, daß Irenäus tatsächlich irgendeine Liste fertig vor sich gehabt hat. Wenn aber Irenäus sich auf eine Vorlage stützen konnte, dann wird wohl für Hegesipp dasselbe gelten müssen. Man kann schwerlich annehmen, daß erst in den 15–20 Jahren, die zwischen den Romreisen der beiden Schriftsteller liegen, eine Sukzessionsliste entstanden ist.

5. In welcher Form dieser von Hegesipp eingesehene und von Irenäus ausgeschriebene Katalog in Rom selbst zuerst existiert hat, ob er im Archiv der Gemeinde ruhte oder im Rahmen der Liturgie, dann freilich mit anderer Sinnbedeutung, eine Rolle spielte, das ist ein Problem, dessen Lösung uns wenigstens vorläufig versagt scheint. Diese Frage besitzt aber auch nicht dieselbe Wichtigkeit wie eine andere, mit der wir den Kreis unserer Erwägungen über den Werdegang der ältesten römischen Bischofsliste beschließen: was für einen Überlieferungswert hat die von Irenäus übernommene älteste römische Sukzessionsreihe? *E. Caspar* hat diese Frage, obschon er an der *Harnackschen* These von der späten Entstehung des monarchischen Episkopats in Rom festhält, mit Entschiedenheit in positivem Sinne beantwortet. Der Begriff der διαδοχή der apostolischen Lehre, so führt er aus, ist uralte. Er läßt sich bis in die jerusalemische Urgemeinde zurückverfolgen. Er gehört also jedenfalls zum ältesten Erbgut der römischen Kirche. Unter dieser Voraussetzung, so schließt *C.* weiter, ist es aber sicher, daß die Mittelsmänner der διαδοχή von jeher in der Gemeinde eine große Rolle gespielt haben; sie konnten nicht vergessen werden, ja sie durften es nicht; denn sie waren ja die Kette, durch die man sich mit den Aposteln fest verbunden fühlte. Also, so folgert *C.*, ist die Namenreihe des ältesten Teiles der römischen Bischofsliste in der irenäischen Urgestalt unbedingt zuverlässig; sie ist geschichtlich⁷⁰. Diesen Beweisgang, der uns aus der Welt der Hypothesen wieder in den Bereich des geschichtlich Erweisbaren zurückführt, können wir unterschreiben: Die Namen des ältesten Teiles der römischen Bischofsliste müssen

⁶⁸ Vgl. *E. Caspar*, Bischofsliste 227 ff.

⁶⁹ Eusebius, *Demonstr. evang.* 8, 2, 62 (378 Heikel).

⁷⁰ *E. Caspar*, Bischofsliste 247 ff. Ders., *Geschichte des Papsttums* 4 f., 9 f.

historisch sein, weil sie der römischen Kirche als Erweis der ununterbrochenen apostolischen Sukzession von jeher wichtig und unentbehrlich waren.

Damit stehen wir am Ende unserer Untersuchungen. Ihre wichtigsten Ergebnisse sehe ich in folgenden vier Punkten: 1. Diadoche heißt bei den frühchristlichen Schriftstellern bis Eusebius nicht Nachfolge, Sukzession, sondern Weitergabe der apostolischen Lehre. 2. Den älteren Zeugen der römischen Bischofsliste ist es um die Aufzählung der sukzessiven Gewährsmänner der apostolischen Tradition zu tun. 3. Das Zahlenmaterial des ersten Teiles der römischen Bischofsliste ist künstlich geschaffen und ohne Wert. 4. Die Namen der ältesten Bischöfe dürfen als geschichtlich betrachtet werden.

Das Geheimnis der religiösen Entwicklung in Israel.

Von Prof. DDr. L. Dürr in Braunsberg, Ostpr.¹.

Zwei Erkenntnisse stehen heute in der altorientalisch-alttestamentlichen Forschung fest. Einmal, daß die alttestamentliche Kultur und Religion mit der übrigen altorientalischen Welt aufs innigste verbunden sind. Das A. T. ist kein vom Himmel gefallenes Wunderkind, sondern es ist auf gemeinem altorientalischem Boden in langer, steter Entwicklung gewachsen und trägt als solches deutlich die Merkmale dieser Herkunft an sich. Aber andererseits steht ebenso fest, daß die alttestamentliche Religion bei all dieser Verflochtenheit mit dem alten Orient doch eine eigenartige und einzigartige geistige Größe ist. Wir können empirisch nachweisen, daß die Entwicklung oft gerade im entgegengesetzten Sinne gegangen ist, als man es nach gemeinorientalischen Gesetzen hätte erwarten sollen, und daß es in vielen Dingen den alten Orient überwunden hat. Je weiter und klarer heute die weite altorientalische Kulturwelt von uns liegt, je tiefer wir in das Denken und Fühlen jener Völker eindringen, um so heller und strahlender heben sich jene religiösen Sondergüter heraus. Das Alte Testament ist anders als die andern. Ja, man kann angesichts dieser Tatsachen fast sagen, wie es *J. M. Powis Smith* auf dem 17. internationalen Orientalistenkongreß in Oxford (31. August 1928) ausgedrückt hat: „The Old Testament contains the story of many miracles; but the Old Testament itself is the greatest and the best attested miracle².“ Die letzten Gründe dieses Geheimnisses nun zu erforschen, soweit es mit historischen Mitteln überhaupt möglich ist, die treibenden Kräfte aufzuzeigen, welche diese Entwicklung herbeigeführt haben, ist neben der Herausarbeitung der Tatsache des „Anders als die Andern“ die zweite wichtigste Aufgabe, ich möchte sagen die Königsaufgabe heutiger alttestamentlicher Religionsforschung³.

I.

Wenn wir die israelitische Religion den anderen altorientalischen Religionen gegenüberstellen, so zeigt sich mir, wie es neuerdings auch andere schon ange-

¹ Vortrag, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats an der Staatl. Akademie zu Braunsberg am 4. Nov. 1929. Er wurde nur durch Einarbeiten der neuesten Literatur erweitert.

² Der Vortrag ist gedruckt in dem „American Journal of Semitic Languages et Literatures“ XLV (1928/29) 73—82: *J. M. Powis Smith*, The Chosen People. Die zitierte Stelle findet sich a. a. O. p. 82. Zu den ganzen Gedankengängen siehe meine beiden Aufsätze: „Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft“ in Theol. u. Gl. 13 (1921) 129—137, und diese Zeitschrift in diesem Jahrgange 1931, 1 ff.

³ In diesem Sinne auch *H. Greßmann*, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung in: Zeitschr. f. alttestam. Wiss. (ZAW.) N.F. 1 (1927) 1 ff.; *K. Galling*, Die Erwählungstraditionen Israels (1928) 1. 26.

deutet und ausgesprochen haben⁴, als der Grund schlechthin, von dem dieses „Ganz anders als die Andern“ Ausgang und Fortgang genommen hat, objektiv der Charakter der alttestamentlichen Religion als Stiftungsreligion oder, wie es die alttestamentliche Tradition subjektiv ausgedrückt hat, der Erwählungsglaube des israelitischen Volkes.

Zunächst also die Tatsache selbst. Das Herzstück der israelitischen Religion, so darf man sagen, mit dem sie als solche steht und fällt, und das der alttestamentlichen Frömmigkeit diese ungeheure Vitalität und diese unüberwindliche Kraft verliehen hat, ist der Glaube des Volkes an seine besondere Auserwählung. Zwei Momente umfaßt dieses Bewußtsein: Einmal, daß das Verhältnis Israels zu seinem Gotte überhaupt ein historisch gewordenes ist. Das heißt also, daß es einmal eine Zeit gab, wo das besondere Gottesverhältnis noch nicht bestand, sondern daß es erst in einem bestimmten historisch greifbaren Augenblick geworden ist. Das ist der spezifisch geschichtliche Charakter der israelitischen Religion⁵. Darin ist zugleich eingeschlossen, daß dieses Sosein des Gottesverhältnisses nicht vom Volke ausgegangen ist, das sich seinen Gott erwählte, sondern daß die Erwählung ganz und allein von Jahwe ausging, das Gottesverhältnis also eine freie Tat der göttlichen Gnade gewesen ist, da dieser Gott, wie die Propheten sagen, ebenso die Philister aus Kaphtor (d. i. Kreta) oder die Aramäer aus Qir (in Mesopotamien) hätte sich zum Eigentum annehmen (Am 9, 7), neutestamentlich gesprochen (Mt 3, 9) „aus den Steinen sich Kinder Abrahams hätte erwecken können“. Und das zweite Moment ist dieses — das ist einhellige Überzeugung der Quellen —, daß der Tag des endgültigen Abschlusses dieses Gottesverhältnisses der Tag der Befreiung des Volkes aus Ägypten mit der Bundesschließung am Sinai gewesen ist. Das ist der Stiftungstag des israelitischen Volkes, die Erwählung ist der Bund (Ex 24). Das ist denn auch heute anerkanntes Resultat der Kritik. Denn mag man die Auszugsberichte drehen und auffassen, wie man will, das eine ist sicher: Die Entstehung des Volkes Israel beruht historisch auf dem Zusammenschluß seiner Stämme in der Verehrung des einen Gottes Jahwe in der Zeit vor der Einwanderung in das Land Kanaan. Das, was dort einzog, war

⁴ Das ist das Verdienst der neuen sog. „frömmigkeitsgeschichtlichen Erklärung des A. T.“. Siehe in diesem Sinne bes. *K. Galling*, a. a. O. passim, *J. Hempel*, Gott u. Mensch im A. T. (1926) 1 ff. Zuletzt *W. Staerk* in „Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen“ V (1929) 195 (Separatabzug 37), der der modern-rationalistischen Betrachtungsweise der historischen Bibelkritik zum Vorwurfe macht, daß „dabei natürlich die für das Verständnis der alttestamentlichen Offenbarungszeugnisse entscheidenden systematischen Gesichtspunkte, der Erwählungsglaube Israels mit der ihn beherrschenden u. regelnden Einsicht in die grundlose Liebestat der Selbsterschließung Gottes, und die als Heilsgeschichte begriffene geschichtliche Lebensbewegung dieses Volkes dahinflielen“.

⁵ Siehe bes. *J. Hempel*, Gott u. Mensch im A. T. 1 f.; derselbe bereits in *Oriental. Lit. Ztg.* 1925 Sp. 45; jetzt wieder in *Deutsch. Lit. Ztg.* 1928 Sp. 48.

eine Gemeinde von Gläubigen, geeint und zusammengehalten unter dem „eidgenössischen Bundeskriegsgott Jahwe“⁶.

Es ist nicht möglich, alle diesbezüglichen Stellen anzuführen. Die Tradition ist zu gewaltig. Aber immer und immer wieder wird dieses besondere Gnadenverhältnis, besonders auch von den Propheten hervorgehoben und dem Volk eingehämmert⁷. Merke auf, Israel, und höre: „Denn ein Jahwe, deinem Elohim geheiligt Volk bist du; dich hat Jahwe, dein Elohim, erwählt, daß du ihm zum Eigentumsvolk seiest unter allen Völkern, die auf dem Erdboden sind. Nicht weil ihr an Zahl alle Völker übertroffen hättet, hat Jahwe sich euch zugeneigt und euch erwählt, denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern, sondern weil Jahwe Liebe zu euch hat und den Eid halten wollte, den er euren Vätern geschworen, führte Jahwe euch mit starker Hand hinweg und befreite dich aus dem Hause der Knechtschaft, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten“ (Dt 7, 6—8, ähnlich Dt 14, 2; 26, 18; Ps 135, 14). Ja „obwohl Jahwe, deinem Elohim, der Himmel bis zu seinen höchsten Höhen, die Erde und alles, was auf ihr ist, gehören, hat sich doch Jahwe zu deinen Vätern allein geneigt, sie zu lieben, und hat nach ihnen euch, ihre Nachkommen, aus allen Völkern erwählt, wie es jetzt der Fall ist“ (Dt 10, 14. 15). Und zwar

„Als Israel aus Ägypten zog,
Das Haus Jakob aus stammelndem Volke,
Da ward Juda sein Eigentum,
Jakob sein Herrschaftsgebiet“ (Ps 114, 2).

„In deiner Jugendtreue, deiner Brautzeit Minne,
Da du in der Wüste mir folgtest, im saatlosen Lande,
Ward Israel Jahwe geheiligt, ein Erstlingsertrag für ihn“ (Jer. 2, 2.3a).

Ja, Jahwe fand Israel, wie die Propheten so schön sagen, wie Trauben in der Wüste, wie eine Frühfrucht am Feigenbaume erblickte er in seinem Anfange „seine Vorfahren“ (Hos 9, 10) — beachte die Termini, um das Gnadenverhältnis der Erwählung wiederum so recht auszudrücken. Oder wie es Ezechiel in seiner drastischen Weise noch wuchtiger darstellt: Am Tage, da Israel geboren ward, hingeworfen ward auf freiem Felde und niemand sich um es kümmerte, da kam

⁶ Siehe dazu wieder *Hempel*, Gott und Mensch im A. T. 1 ff.; *K. Galling*, Die israelit. Staatsverfassung in ihrer vorderasiat. Umwelt (1929) 5 u. bes. A. Alt, Der Gott der Väter (1929) 1 ff. Das gilt auch im gewissen Sinne, wenn man, wie neuerdings *M. Noth*, Das System der zwölf Stämme Israels (1930) es tut, nur die „Rachelstämme“, d. i. die vom Hause Josephs mit ihrem gemeinsamen Gott Jahwe, den sie schon vorher gefunden u. anerkannt hatten, aus der Wüste nach Kanaan ziehen (S. 89. 70) und dann den Zusammenschluß mit den übrigen, besonders den „Leastämmen“ auf dem Landtag in Sichem mit jenen zu einer Amphiktyonie um den jetzt gemeinsamen Gott Jahwe erfolgen läßt (S. 46 ff. 75).

⁷ NB. Es kommt hier nicht darauf an, die Texte historisch zu ordnen, sondern nur die Stärke und Durchschlagskraft der Tradition als solcher zu erweisen.

er dann vorüber und sah es in seinem Blute zappeln und sprach zu ihm in seinem Blute: „Bleibe leben“, d. h. er nahm es an sich (Ez 16, 4—6). „Und an dem Tage, da er Israel erwählte, da erhob er dem Samen des Hauses Jakob seine Hand ... und sprach: Ich bin Jahwe, euer Elohim“ (Ez 20, 5): „Jahwe hat Israel erkannt allein aus allen Völkern“ (Am 3, 2). Beachte wieder den Terminus! So wie der Mann eine Frau wählt und sie in der ehelichen Gemeinschaft „erkennt“, so hat das auch Jahwe mit Israel (im Bilde gesprochen) getan und die Ehe geschlossen mit ihm (Hos 1—3; 13, 5). Und so ist Jahwe der Gott Israels von Ägypten her“ (Hos 12, 10): „Israel Jahwes Volk und Jahwe Israels Gott“, wie es schon in einem der ältesten Texte mit allen Konsequenzen heißt (Ri 5, 3. 5. 11). Und dieses Bewußtsein der Auserwählung zum „Eigentum Jahwes“ bildete dann auch den Stolz des Volkes. Israel ist der „Erstgeborene Jahwes“ (Ex 4, 22), der „Sohn Jahwes“ (Ex 4, 23; Hos 11, 1), „Jahwe, sein Elohim, ist mit ihm“ (Nu 23, 21). Ja man kann direkt fragen: „Wo gleicht auf Erden deinem Volke Israel ein ‚anderes‘ Volk, das ein Gott sich zum Volke zu erkaufen gegangen wäre (beachte wieder den Terminus!) sowie ihm einen Namen zu schaffen ... Aber du hast dir dein Volk Israel für alle Zeiten zu deinem Volke bestätigt und du, Jahwe, bist ihr Gott geworden“ (2. Sa 7, 23. 24; vgl. auch Dt 4, 7).

Das war am Sinai. Darüber hinaus gibt es aber, wie schon obige Texte besonders aus dem Deuteronomium zeigen, eine Traditionsschicht, welche den Beginn des Gnadenvollen und Auszeichnenden dieses Gottesverhältnisses bereits in die Zeit der Väter datieren und die Gründung des Volkes am Sinai als die Fortsetzung und Erfüllung jener an sie ergangenen Verheißungen, d. i. des Bundes mit den Vätern hinstellen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, wie die beiden Reihen sich verhalten. Tatsache ist, daß sie traditionsgeschichtlich miteinander verbunden sind (Ex 3, 13 ff. u. 6, 2 ff.). Jahwe ist der Gott, der sich bereits als El-šaddaj, d. h. unter anderem Namen, nach andern sogar sich direkt als Jahwe ihnen offenbarte. Er hat Abraham von jenseits des Stromes für sich berufen: „Es sprach aber Josue zum Volke: Also spricht Jahwe, der Elohim Israels: Jenseits des Stromes saßen eure Väter von alters her; Terach, der Vater des Abraham und der Vater des Nachor, und pflegten anderen Elohim zu dienen. Da nahm ich euren Vater Abraham von jenseits des Stromes hinweg und führte ihn durch das ganze Land Kanaan und machte zahlreich seinen Samen und gab ihm den Isaak“ (Jos 24, 2. 3; vgl. Gn 15, 7). Ja, er gab ihm auch die Verheißung, ihn zum großen Volke und zum Segensträger für alle Völker zu machen (Gn 12, 3; vgl. 26, 24; 28, 13 f.) und schloß einen Bund mit ihm (Gn 15, 17 f.)⁸.

So zieht es sich tatsächlich wie ein einziger großer Faden durch die gesamte Literatur des Alten Testaments hindurch: Jahwe, der einzigartige Gott, hat am

⁸ Die Zusammenstellung des gesamten Materials siehe bei *K. Gallig*, Die Erwählungstraditionen Israels 37 ff.

bestimmten Orte zu genau bestimmter Zeit in bestimmter Absicht sich sein Volk aus den Völkern der Erde als „Eigentum“ erworben und den „Bund“ mit ihm geschlossen. Er hat aber auch zugleich, das ist ebenso einstimmige Tradition, ihm bestimmte sittliche Verpflichtungen auferlegt, von deren Erfüllung das nationale Sein oder Nichtsein abhing, und hat damit die stärkste Bindung des Volkes vollzogen. „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan und wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und zu mir hergebracht habe. Und nun, wenn ihr wirklich auf mein Wort treulich hören und meinen Bund halten werdet, dann sollt ihr mir besonderes Eigentum sein unter allen Völkern; denn mein ist die ganze Erde.“ Das ist die stete Bedingung von seitens Jahwes (Ex 19, 4. 5; vgl. Dt 7, 6; 14, 2; 26, 16; Ps 135, 4). Das ist der große Gottesauftrag, der Israel stets nachgeht in der Geschichte. Und Jahwe hat zugleich die Kodifikation dieser Bedingungen vollzogen in dem Grundgesetz, das er durch Moses ihm vorlegen ließ. Denn mag es mit dem heutigen Gesetze Moses eine Bewandnis haben, wie es will: Eine Volksgründung ohne die elementarsten bürgerlichen und religiösen Gesetze, ohne Kultuseinrichtung und Kultuspersonal ist, wie wir heute wissen, ein altorientalisches Unding⁹. „Da kam Moses und berichtete dem Volke alle Worte Jahwes und alle Rechtssatzungen, und das ganze Volk antwortete einstimmig und sagte: Alle die Worte, die Jahwe gesprochen, wollen wir befolgen ... Und Moses nahm das Blut und sprengte gegen das Volk und sprach: Siehe das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund all dieser Worte geschlossen“ (Ex 24, 3. 8). Das ist die Stiftung der ganz bestimmten israelitischen Religion. Der Bund ist die Grundlage des Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gotte, wie es auch der ältesten Auffassung der Quellen entspricht.

Und das ist einzigartig in den altorientalischen Religionen, ja man kann

⁹ Siehe meine Ausführungen in *dieser Zeitschrift* 1 (1924) 29 u. 29 Anm. 30a. In demselben Sinne äußert sich nun auch *J. Hempel*, Die israelit. Anschauungen von Segen u. Fluch, in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* N.F. 4 (1925) 98f. 101. Er sagt an ersterer Stelle: „So kann auch das Verhältnis Israels zu Jahve als ‚Bund‘ aufgefaßt werden, ja wir werden sagen dürfen, daß diese Auffassung die älteste gewesen ist. ... Ein solcher Bund bedarf der Festlegung derjenigen Handlungen, die den Teilnehmern verboten u. mit dem Fluche belegt sind.“ Ferner *R. Kittel*, Gestalten u. Gedanken in Israel (1926) 333: „Daß Mose die Grundlinien zog und damit die Normen für das religiös-kultische, wie das soziale und rechtliche Leben Israels zog, steht fest.“ Ebenso *G. Quell*, Das kultische Problem der Psalmen (1926) 61 u. neuestens wieder *M. Noth*, Das System der zwölf Stämme Israels (1930) 63 f. Er sagt: „Wenn man mit der Erkenntnis Ernst macht, daß Religion ohne kultische Formen für das älteste Israel nicht in Betracht kommen kann, dann muß man folgerichtig auch zu der Annahme weiterschreiten, daß eine religiöse Verbundenheit der israelitischen Stämme nur in den Formen gemeinsamen Kultes an einem gemeinsamen Heiligtum überhaupt existieren konnte. Von einem ideellen oder religiösen Zusammengehörigkeitsgefühl o. dgl. reden, heißt modern-abendländische Begriffe dem antik-orientalischen Denken unterschieben. Die ausschlaggebende Bedeutung fester Institutionen als notwendiger Äußerungen und zugleich als Voraussetzungen für das Erhaltenbleiben ideeller oder religiöser Konzeptionen wird dabei übersehen.“

wohl sagen, in der antiken Religionsgeschichte überhaupt. Das A. T. ist sich dessen auch bewußt. Das Deuteronomium ruft dies dem israelitischen Volke ausdrücklich zu, um es für Jahwe zu erwärmen und ihm das Gnadenverhältnis so recht nahezubringen: „Frage doch nach den früheren Tagen, die vor dir gewesen sind, seit dem Tage, da Elohim Menschen auf der Erde erschaffen, und von einem Ende des Himmels bis zum andern, ob je etwas wie dieses große Ereignis geschehen ist oder ob dergleichen gehört worden ist . . . Hat je ein Elohim versucht, zu kommen, um sich ein Volk mitten aus einem anderen Volke durch Prüfungen und Erweise und Krieg und Eingreifen mit starker Hand . . . herauszuholen — 2 Sa 7, 22 sagt „sich erkaufen gegangen“ — wie das alles, was Jahwe, euer Elohim, euch in Ägypten vor deinen Augen getan hat“ (Dt 4, 32, 34). So ist es auch tatsächlich. Der Erwählungsglaube stellt die israelitische Religion in Gegensatz zu den übrigen Religionen des vorderen Orients. Gewiß war man sich auch anderwärts, wie *K. Galling* hervorhebt¹⁰, eines besonderen Zusammenhangs von Volk und Gott bewußt, Nippur hatte seinen spezifischen Stadtgott Ellil, Babylon seinen Marduk, Assur seinen Asur, und dieser jeweilige Gott ist es, dem auch die Schöpfungstaten usw. zugeschrieben werden. Aber diese Zusammengehörigkeit von Gott und Volk ist eine naturhafte und wird als von jeher bestehend angesehen. Man kann sich Babylon ohne seinen Marduk z. B. niemals denken, er hat es ja eigens geschaffen. Es gab auch keine Zeit, wo sie nicht zusammengehörten, und er hat auch nie daran gedacht, sich ein anderes Volk zu wählen, höchstens daß der eine oder andere Gott seinem Volke einmal zürnt und dann, wie man es gerne darstellt, es eine Zeit lang verläßt, aber die Verbindung bleibt bestehen. Und darum hat das Volk auch niemals daran gedacht, seinen Gott zu verlassen bzw. von ihm abzufallen. Man hatte ihn ja naturgemäß. Oder es hätte, wie *J. Hehn* mit Recht hervorhebt¹¹, von sich selbst abfallen müssen. Der neuerdings gemachte Versuch von *J. M. Powis Smith* in dem bereits oben erwähnten Aufsatz „The Chosen People“¹², diesem israelitischen Erwählungsglauben andere altorientalische Parallelen an die Seite zu stellen, ist, wie auch *J. Hempel* schon angedeutet hat¹³, mißlungen. Was sich nach ihm als „Erwählte oder Beauftragte der Gottheit“ hinstellt, sind lediglich die altorientalischen Könige. Das tun ebenso auch die israelitischen Könige. Ja, das gehört, wie ich an anderer Stelle bereits nachgewiesen habe, zum altorientalischen Hofstil¹⁴. Es ist dem Verfasser aber nicht gelungen, eine einzige Stelle

¹⁰ Die Erwählungstraditionen Israels 92.

¹¹ In *dieser Zeitschrift* 2 (1925) 218. Vgl. dazu *meine* Ausführungen im früheren Artikel ebenfalls in *dieser Zeitschr.* 1931 S. 5 ff., sowie ebenda S. 7 Anm. 18 das Zitat aus Th. Robinson in der *Martifestschrift* 1925, 233.

¹² Siehe oben Anm. 2.

¹³ *Zeitschr. f. alttestam. Wiss.* N.F. 6 (1929) 146.

¹⁴ In *meiner Arbeit* „Ursprung und Ausbau der israelit.-jüd. Heilandserwartung“ (1925) 28 ff., 119 ff.

von dem Glauben eines Volkes an seine besondere Auserwählung im Sinne Israels beizubringen. Er selbst muß ja auch zugeben, daß die Idee sich in Israel radikal anders ausgewirkt habe¹⁵. Und damit steht auch er vor der Notwendigkeit, dieses „Ganz-Andere als die andern“ durch Faktoren zu erklären, die u. E. eben wieder nur in einem „Ganz-Andern als bei den andern“ ihre Ursache haben können. Und diese ist das spezifisch-israelitische, auch von der israelitischen Frömmigkeitshaltung als solches erkannte Gottesverhältnis, der Charakter seiner Religion als Stiftungs(Offenbarungs-)religion, wie wir es im Vorhergehenden dargelegt haben. Daraus erklären sich u. E. jene besonderen Eigenarten der religiösen Entwicklung in Israel, wie wir nun im einzelnen sehen wollen.

II.

1. Zunächst die strenge Forderung der absoluten Einheit und Ausschließlichkeit der Verehrung Jahwes, heute zweifelsfrei als israelitisches Sondergut erwiesen¹⁶. Denn diese ist die *condicio sine qua non*, die Jahwe als Gegenforderung für das besondere Bundesverhältnis stellt, die andererseits aber ganz klar von hier aus abgeleitet wird. Text und Zusammenhang sind ganz eindeutig: „Ich bin Jahwe, dein Elohim, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Hause der Knechtschaft, geführt hat. Du sollst nicht andere Elohim neben mir haben.“ Es folgt weiter die Warnung, die im Zusammenhang auch hierfür gilt: „Denn ich, Jahwe, dein Elohim, bin ein eifersüchtiger Gott, der heimsucht die Schuld der Väter an den Kindern, den Enkeln und Urenkeln bei denen, die mich hassen usw.“ (1. Gebot des Dekalogs Ex 20, 2. 3. 5b. 6)¹⁷. Also es handelt sich hic et nunc offensichtlich nicht darum, ob Jahwe der einzige Gott der ganzen Welt im Sinne des strengen metaphysischen Monotheismus ist und darum nur allein verehrt werden darf, ebensowenig spielt die Frage nach der Existenz dieser fremden Götter eine Rolle, sondern Jahwe beruft sich einfach auf sein historisches Recht, der einzige Gott in Israel zu sein. Er allein, heißt es, hat sich durch die Befreiung des Volkes aus Ägypten als der mächtige Hort und Schützer Israels erwiesen, er hat sich Israel als „Eigentum“ erkaufte, und darum duldet er eifersüchtig niemand neben sich. Das Gebot ist ja auch, wie in neuerer Zeit mit Recht hervorgehoben wird, nicht an den einzelnen, sondern an das Volk als Ganzes gerichtet. Dieses aber verdankt seine Existenz diesem Gotte, andere Götter, wie der Prophet es so treffend ausdrückt, „kennt Israel nicht“, d. h. sie haben sich nicht um es gekümmert, also darf es sie auch nicht verehren. Sie haben auch keinen Teil an Israel und sind für es nicht da, wie die schöne Stelle

¹⁵ A. a. O. 79. 82.

¹⁶ Siehe unsere Ausführungen oben im ersten Artikel S. 2 ff.

¹⁷ Bekanntlich bezieht sich nach der neueren richtigen Erklärung der Stelle auch das 2. Gebot des Verbotes von Bildern auf die Götzen neben u. in Verbindung mit dem Kulte Jahwes; siehe ebenfalls oben S. 8 f.

lautet: „Ich bin Jahwe, dein Elohim vom Ägypterland her. Einen Gott außer mir kennst du nicht und einen Helfer außer mir gibt es (scil. für dich) nicht“ (Hos 13, 4; vgl. 12, 10). Das sagt doch alles. Ja die anderen Götter sind für es „fremde Götter“, wie es besonders bei Jeremia und im Deuteronomium bezeichnenderweise heißt, d. h. Götter, die außerhalb Israels stehen. Die Verehrung dieser ist Eidesverletzung und Bundesbruch und gerade vom semitischen Standpunkt besonders schwerwiegende Vergehung als die Verletzung der heiligsten Rechte des Bundespartners. Sie ist Ehebruch, von den Propheten geschildert mit all den Häßlichkeiten und Gemeinheiten (Hos 1—3; Ez 16). Ja sie ist schließlich der schwärzeste Undank von seiten des Volkes, ebenfalls ein beliebter Vorwurf von seiten der Propheten, wie wir schon früher des Näheren ausgeführt haben¹⁸. Es gilt sozusagen für Israel nach der Auffassung des A. T. das schöne Johanneswort im N. T.: „Wir lieben Gott (scil. hier: Jahwe), weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Jo 4, 19).

Solche Töne sucht man bei den anderen Völkern wirklich vergeblich. Niemals hat auch Marduk oder Asur solches von seinen Verehrern verlangt, und niemals auch haben diese es irgendwie als Undank oder Ungehörigkeit empfunden, neben dem Hauptgotte andere Götter zu verehren. Im Gegenteil, je größer der Hofstaat eines Landesgottes, desto größer ist sein Ansehen, werden doch in der Theologie die anderen Götter oft als dessen Emanationen hingestellt¹⁹. Und je mehr Götter man verehrt, desto sicherer geht man auch, daß der richtige Gott, den man gerade braucht, dabei ist²⁰. Jahwe allein lehnt jede Gemeinschaft mit den anderen Göttern aufs schärfste ab; er ist, wie *J. Hehn* es treffend ausgedrückt hat, für Israel „'elohîm“ = die Götter, „die Gottheit“ schlechthin, die sich bewährt hat in der Geschichte²¹. Und so geht tatsächlich diese strenge Exklusivität vom ersten Augenblick der Geschichte auf jene besondere Grundlegung des Volkes, auf jene einzigartige Begegnung mit seinem Gotte zurück. Die Alleinverehrung Jahwes ist Verpflichtung. So allein auch, seien wir uns darüber klar, konnte dies dem Volk, das ringsum die fremden Götter vor sich hatte, nahegebracht werden. Mit philosophischen Deduktionen wäre auch in Israel der Monotheismus wohl niemals zur Tat geworden, und ist er es beim Volke auch niemals geworden. Aber als der Gott der Geschichte, der sich zu Israel allein in Gnade herabgeneigt und sich durch die Tat bewährt hatte, konnte er solche Rechte geltend machen. Und daß nun dieser eine Jahwe wenigstens in der Überzeugung der erleuchteten Führer und Autoren des Volkes zugleich der eine und einzige Gott schlechthin, die anderen Gottheiten bloße Erfindungen des menschlichen Geistes, d. h. in der

¹⁸ Siehe wieder oben S. 6f.

¹⁹ Siehe *meine* Ausführungen in Theol. u. Gl. 13 (1921) 132.

²⁰ So mit Recht *J. Hehn* in *dieser Zeitschrift* 2 (1925) 216.

²¹ *Biblische u. babyl. Gottesidee* (1913) 278.

Sprache der Propheten vollkommene „Nichtse“ waren, mußte diesem Gebote schließlich auch die Anerkennung in diesem Sinne immer mehr verschaffen, als welches es dann als Israels höchstes Erbe den Völkern überkommen ist.

2. Auch eine zweite spezifische Erscheinung der alttestamentlichen Religion im Rahmen der anderen altorientalischen findet von hier aus ihre Erklärung: es ist die einzigartige Verbindung von Religion und Sittlichkeit im A. T. Darüber sind wir uns heute klar. Auch jenen gemeinsemitischen Religionen fehlte das sittliche Moment nicht. Im Gegenteil, sie zeigen bereits eine feine Bildung der Gewissen. Ich denke z. B. nur an die Beichtkataloge in den sumerisch-akkadischen Bußgebeten, an die Hymnen auf den Sonnengott als den obersten Richter, an die Rechtfertigungsreden des ägyptischen Totenbuches, wo die Vergehen aufgezählt werden, welche die jeweiligen Büßer oder Toten von sich ablehnen bzw. als deren Rächer der Sonnengott hingestellt wird. Sie stehen den gleichartigen Aufzählungen in Job 31 gewiß nicht nach. Ebenso gehören dort die Forderungen der zweiten Tafel des Dekalogs zu den Grundlagen der sozialen Ordnung. Aber sie bildeten sozusagen nur Volkssitte, gehörten zu den Bestandteilen des natürlichen Ethos und waren nicht spezifisch von der Religion gepflegt, noch weniger als Wille oder Befehl der Gottheit auferlegt. Eine sittliche Forderung, wie die des A. T.: „Ihr sollt heilig sein, denn ich Jahwe, euer Elohim, bin heilig“ (Lv 19, 2; 11, 44 ff.) suchen wir dort vergeblich. Das aber ist das Große und Einzigartige des A. T. Alle diese natürlichen Verpflichtungen sind in das positive göttliche Gebot aufgenommen, sind Ausfluß des göttlichen Willens. Jahwe vollends hat seinen Bund, wie wir oben bereits hervorgehoben haben, an sittliche Voraussetzungen geknüpft: „Wenn ihr auf mein Wort treulich hören und meinen Bund halten werdet“, lautet die stete Bedingung der Zusage der besonderen Begnadigung durch ihn (Ex 19, 5f. usw.; siehe bereits oben S. 4). Und so heißt für Israel religiös sein einfach diesen Willen Jahwes erfüllen. Als heiliges, d. i. vom Profanen abgesondertes, Jahwe zugehöriges und geweihtes Volk ist es direkt auf diese Gesetze verpflichtet. Es ist qualifizierte Sittlichkeit. Man vergleiche in dieser Beziehung besonders die Begründung in Lv 19, 26, die tatsächlich Ausgewählung und Verpflichtung zur Heiligkeit miteinander verbindet: „Und ihr sollt mir heilig sein, denn ich, Jahwe, bin heilig und habe euch abgesondert von den (übrigen) Völkern, daß ihr mir angehören sollt.“ Ebenso vergleiche man, wie besonders das sogenannte Heiligkeitsgesetz (H, Lv 17—26) alle, auch die kleinsten Forderungen immer mit dem Refrain begründet: „Denn ich bin Jahwe, euer Elohim“ (s. 18, 30; 19, 3. 4; dann 19, 10: Du sollst deinen Weinberg nicht nachlesen . . ., denn ich bin Jahwe; 19, 14: Du sollst einem Tauben nicht fluchen, denn ich bin Jahwe; 19, 18: . . . Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst: ich bin Jahwe!; dann 19, 25. 31. 32. 36 (Verordnung über rechtes Maß und Gewicht); 21, 12. 15; 22, 2. 3. 8. 9. 16. 30 usw.). Ich meine, das sagt doch wieder alles. Das Deuteronomium vollends hat, worauf neuestens *G. von Rad*

besonders aufmerksam gemacht hat²², nochmals alles auf den Begriff des Gottesvolkes eingestellt, die ganzen sittlichen und kultischen Vorschriften damit unterbaut und daraus die besondere Verpflichtung zum Halten der Gebote abgeleitet. Bezeichnend dafür ist z. B. Dt 14, 1 f. das Verbot, sich keinerlei Einritzen zu machen, noch sich vorn am Kopfe eine Glatze zu scheren, „denn du bist ein Jahwe, deinem Elohim, geweihtes Volk“ usw. Oder 14, 21: „Ihr dürft keinerlei Aas essen; dem Fremden . . . magst du es geben: denn du bist ein Jahwe, deinem Elohim, geheiligtes Volk.“ Also Beobachtung der Gebote, Sittlichkeit ist sozusagen Noblesse gegen die Gottheit, Standesverpflichtung für das Volk und Dankbarkeit für die empfangene Auszeichnung (vgl. Dt 27, 9. 10). Umgekehrt ist die Verletzung der Gebote nicht nur objektive Verletzung des Sittengesetzes, sondern qualifizierte Sünde: Lieblosigkeit und Undankbarkeit gegen Jahwe, Herausfallen des Volkes aus der ihm zukommenden Haltung, Stilwidrigkeit für ein Volk Gottes und schließlich Bruch des Bundes selbst, wie die Texte sagen, indem Thora und Bund direkt parallel stehen:

„Sie hielten den Bund Elohims nicht
Und wollten nicht wandeln nach seinem Gesetze!“

(Ps 78, 10; vgl. außerdem Hos 8, 1; 6, 7; Ps 44, 10). Und so geht in letzter Linie alles zurück auf jene Festlegung des Volkes in der Geschichte: Israels Religion ist Stiftungsreligion. „Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Elohim, bin heilig“: Probitas, Rechtschaffenheit, ist zugleich pietas gegen den sich offenbarenden Gott²³.

²² Das Gottesvolk im Deuteronomium (1929) 25 ff.

²³ Zu dieser Tatsache des Gegensatzes in der Rechtsgestaltung im Alten Orient u. in der Bibel u. besonders der einzigartigen Verbindung von Religion u. Sittlichkeit im A. T. siehe neuestens bes. W. Eichrodt, Ist die altisrael. Nationalreligion eine Offenbarungsreligion? (1925) 14 ff.; A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch (1927) 101 f.; dann N. Peters, Unsere Bibel (1929) 213 f. u. besonders J. Hempel, Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael (in Zeitschr. f. systemat. Theol. 8 [1930] 377 ff.). Er sagt: Zwar ist ja auf der Stele Hammurapis der König dargestellt, wie er von seinem Gott Belehrung erhält, aber „einen spezifischen Einfluß der Religion oder eines bestimmten Kultus auf die Gestaltung des Rechtes würde man vergeblich suchen“ (S. 383). „Schuld ist private Interessenverletzung, aber nicht Sünde wider eine Gottheit“ (S. 384). Und ebenso wie im CH ist auch bei der assyr. u. hetitischen Rechtsgestaltung „eine religiöse Durchdringung der Rechtsgestaltung nicht gegeben; die Milderungen, die das hetitische Gesetz gegenüber seinen Vorstufen durchführt, sind nirgends religiös begründet“ (S. 385). Im A. T. dagegen „Durchdringung des überkommenen Rechtsgutes und überkommener Rechtsgedanken . . . durch die Eigenart seiner lebendigen sittlich-persönlichen Religion“ (S. 394 f.). Über die Auffassung des späteren Judentums, welche die Dinge ebenso festgehalten hat („Sünde ist Verstoß gegen das Bundesverhältnis“), siehe jetzt A. Büchler, Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century (Oxford 1928), bes. Cap. 1.

Daraus erklärt sich nun auch jene gewaltige sittliche Spannung in der Geschichte des Volkes, dieses stete Ringen zwischen den Bundesforderungen Jahwes und dem Streben des Volkes, nach seinen religiösen Neigungen zu wandeln, wie sie gemeinem altorientalischem Geiste entsprachen (vgl. z. B. Jer 44, 15 ff.). Es ist das Joch, das Jahwe ihm auferlegt, und die Bande, womit er es gebunden, es selbst aber spricht: „Ich will dieses Joch abwerfen und die Bande zerreißen; ich will nicht dienen“ (Jer 2, 20).

Daraus sind dann auch weiter jene überragenden sittlichen und religiösen Persönlichkeiten erwachsen, wie sie ebenfalls zugeständenermaßen einzig wieder die israelitische Religion aufzuweisen hat, nämlich die alttestamentlichen Propheten. Ja, gewiß, diesen ganz großen Männern verdankt Israel in letzter Linie seine einzigartige religiöse Entwicklung. Sie haben vor allem die Gottesidee zu jener reinen, sittlichen Höhe geführt. Aber das genügt nicht, daß man immer wieder hervorhebt, daß es eben das Glück des Volkes gewesen ist, solche Männer zu haben. Das ist nur eine Verschiebung des Problems. Diese Männer selbst müssen erklärt werden. Warum haben die anderen Völker sie nicht hervorgebracht? An zünftigen Sehern und Weissagern fehlt es auch dort nicht. Weil eben jene Spannungen fehlten, wie wir sie in Israel haben. Solche Persönlichkeiten entstehen nur, wie man mit Recht gesagt hat²⁴, aus den tiefen religiösen Bewegungen und Erschütterungen, wie sie im Volksleben Israels an der Tagesordnung waren. Es bedarf des Sturmes, damit die wetterharten, knorrigen Eichen wachsen! Vom Geiste Jahwes gepackt, sahen diese Männer den gewaltigen Abstand von dem Ideale, das Jahwes Wille seinem Volke vorgezeichnet hatte, sie sahen den Abfall von den Gesetzen, an deren Befolgung er Sein oder Nichtsein des Volkes geknüpft hatte, sie sahen Jahwe um seine heiligsten Rechte kämpfen: Da traten sie als Gottesbeauftragte in die Schranken, das gab ihnen jene unüberwindliche Kraft, Jahwes Ehre zu fördern und „dem Herrn ein gerüstetes Volk zu bereiten“.

Und aus der Stiftungsaufgabe erklärt sich abermals der wunderbare Fortschritt und der Aufstieg der sittlichen und religiösen Anschauungen und Ideale im Alten Testamente. Man hat zwar in neuerer Zeit versucht, auch in den anderen gleichzeitigen Religionen eine Entwicklung festzustellen²⁵. Aber es handelt sich dort doch nur, soweit ich sehe und wie auch die Ausführungen von A. Schott²⁶ schon beweisen, um eine äußere Entwicklung der Literatur und um ein Neuauftauchen von Problemen, dagegen der innere Gehalt und die sittlichen Anschauungen sind dieselben geblieben. Im Gegenteil, Magie und Zauberei

²⁴ J. Hehn, *Bibl. u. babyl. Gottesidee* 371.

²⁵ Siehe für Ägypten: M. Pieper, *Die ägyptische Literatur* (1927); für Assyrien u. Babylonien: B. Meißner, *Die babylon.-assyrl. Literatur* (1928) 24.

²⁶ „Der zeitliche Ansatz religiöser Dichtungen Assyriens“ in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, N.F. 7 (1928) LVII.

nahmen nachweislich immer mehr überhand²⁷. Hier in Israel aber haben wir eine immer zunehmende Reinigung und Verfeinerung der Gottesauffassung und des sittlichen Denkens. Es war eben in dem Bewußtsein „ein Reich von Priestern und ein heiliges, d. h. Jahwe geheiligt Volk zu sein“ ein Auftrieb vorhanden, nun auch dessen würdig zu werden, ein steter „kategorischer Imperativ“, der einen Stillstand nicht duldete. Dazu kam dann noch die Kassandratätigkeit der Propheten. Das mußte erst recht immer wieder zur religiösen Besinnung und Gewissenserforschung und damit zu stetem, neuem Erleben der Ideale führen.

3. Endlich ist noch ein drittes Sondergut der religiösen Entwicklung Israels zu nennen, das u. E. in dem Erwählungsglauben durch Jahwe seinen entscheidenden Grund hat: das ist der Glaube an die besondere Aufgabe des Volkes in der Geschichte, die Missionsidee des Alten Testaments. Mission ist dabei allerdings weniger in dem Sinne einer positiven Werbung für das Reich Gottes etwa wie bei Mt 28, 19 verstanden, obwohl dieser Gedanke besonders in dem Bilde des Gottesknechtes bei Jesaja (49, 6) wohl vorhanden ist. Sondern umgekehrt, daß die Völker sich an Israel wegen seiner religiösen Werte anschließen und das Gesetz Jahwes anerkennen werden, daß in Jerusalem das große Gottesreich erstehen und so Segen über die Nationen kommen werde (s. Jes 2, 2—4; Mich 4, 1—4; Gn 12, 3 usw.). Wir wissen, welche ungeheure Vitalität gerade dieser Glaube schon in der späteren israelitischen Zeit erreichte, man denke nur an die dithyrambischen Schilderungen dieser Völkerwallfahrt und der Herrlichkeit des neuen Jerusalem im zweiten Teile des Jesaja und in manchen Psalmen. Wie er tatsächlich dem Volke Kraft in der Not und Untergang der Hoffnung in der Verzweiflung gewesen (Makkabäerzeit), und wie ja heute noch das Judentum aus diesem Glauben an seine Bestimmung im Plane Jahwes seine Lebenskraft und seinen Leidensmut, Verachtung und Schmähungen auf sich zu nehmen, zieht. Ich kann hier nicht die ganze Entwicklung dieser Heilshoffnung von der mehr negativen Einbeziehung der Völker bis zum Glauben an deren positive Teilnahme am Gottesreiche behandeln. Es ist das in letzter Zeit gerade im positiven Sinne ausführlich dargestellt worden²⁸. Ich

²⁷ Siehe dazu *meine* Ausführungen im ersten Artikel in *dieser* Zeitschrift 1931 S. 9 f. Auch *Meißner*, Babylonien u. Assyrien II (1925) spricht sich an verschiedenen Stellen noch in unserem Sinne aus; vgl. S. 4. 155 u. bes. S. 3. Hier sagt er: „Im allgemeinen war man auf diesem Gebiete ziemlich konservativ. So kam es, daß man sich z. B. von den Gebeten, die zur Zeit der 3. Dynastie von Ur und Isin entstanden (c. 2300 v. Chr.), in der Seleukidenepode eine gute Wirkung versprach. Eher wechselte man die Person als den Inhalt und setzte evtl. Marduk an die Stelle von Ellil und Assur an die Stelle von Marduk, aber die Form des Gebetes erhielt sich meist unverändert.“

²⁸ Siehe *E. Sellin*, Die Missionsidee im A. T., in *Neue Allgemeine Missionszeitschr.* 2 (1925) 33—45. 66—72. Dazu kommen die lichtvollen Ausführungen von *W. Staerk*, Ursprung und Grenzen der Missionskraft der alttestam. Religion, in „*Theolog. Blätter*“ 4 (1925) Sp. 25 bis 27. Vgl. auch *P. Heinisch*, Die Idee der Heidenbekehrung im A. T. (= *Bibl. Zeitfr.* 8, 1/2) 1916.

selbst habe in früheren Untersuchungen vom „Tage Jahwes“²⁹ und vom „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung“³⁰ ausführlich dazu Stellung genommen. Jedenfalls haben wir in der Zeit der Propheten bereits jene weltweite Hoffnung, daß Israels Gott der Weltengott sein werde, daß zu ihm die Völker der ganzen Erde sich bekennen und zu ihm strömen werden, ja daß Israel „zum Hirten der Völker“ (so mit *E. Kautzsch*, *Die Heilige Schrift* des A. T. 3. Aufl.) und zum Fürsten und Gebieter von Nationen werden (Jes 55, 4), daß sein Heiland der Weltenheiland sein werde (Jes 49, 6). Das aber ist wieder einzigartig unter den altorientalischen Religionen, wie ich schon früher in dieser Zeitschrift nachgewiesen habe³¹. Im Gegenteil, der Gedanke war dem semitischen Denken direkt entgegengesetzt. Israel allein hat eine so starke missionarische Kraft entwickelt, ja war von Anfang auf diese Hoffnung angelegt³². Der Ausgangspunkt aber war eben wieder das außerordentliche Gottesverhältnis, die Erwählung durch Jahwe. Denn Jahwe war der in der Geschichte bewährte und über die übrigen Götter hinausragende Gott. Als solcher hatte er sich sein Volk erwählt, er der, wie wir oben schon sagten, sich jedes andere Volk hätte „erkaufen“ können. Ja, auf dieses Volk hin war nach tiefster israelitischer Überzeugung die ganze Entwicklung von Anfang angelegt (vgl. Dt 32, 8 ff.). Das ist der Sinn des großen spezifisch israelitischen Aufrisses der Urgeschichten der Genesis. Dieser Gott mußte doch auch irgendwie zu den anderen Völkern Stellung nehmen. Und andererseits mußte von selbst diesem Volke, das er sich erwählt, auch eine Aufgabe zufallen. Der Völker Geschick mußte irgendwie auch in diese Erwartung einbezogen werden, wie es dann in dem Segen an Abraham so deutlich ausgesprochen ist: „Ich werde dich zu einem großen Volke machen . . . und ich werde segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dir fluchen: Und mit dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde!“ (Gn 12, 2a. 3). Das waren notwendig die zwei Seiten einer Münze. Das Resultat aber waren schließlich, besonders infolge der segensvollen klärenden Tätigkeit der Propheten, jene gewaltigen universalen Erwartungen, wie wir sie oben schon kurz angeführt haben. So erwächst auch hier wieder alles aus jener tiefsten Wurzel des israelitischen Volkstums. Das ist das Alpha und Omega der ganzen einzigartigen Entwicklung, das Geheimnis des A. T.: Jene Gnadentat, da der Ewige sich seinem Volk in Liebe zugeneigt, die ihre Fortsetzung und Vollendung gefunden in der großen Gnadenstunde in Bethlehem, und die fortwirkt auch unter uns durch die Begegnung der Gottheit mit der Menschheit in seiner Kirche.

²⁹ In *meiner* Arbeit „Ezechiels Stellung in der israelit.-jüd. Apokalyptik (1923) 77 ff.

³⁰ Berlin 1925, 52 ff.

³¹ Siehe oben S. 4 f.; dazu wieder ausführlich in *meiner* Heilandserwartung im 1. Teil.

³² Über diesen „Zug der jüdischen Geistigkeit“, „die ganz einzigartige Einstellung in die Zukunft“, worin sozusagen der Schwerpunkt der ganzen jüdischen Geschichte liegt, handelt in feiner Weise auch *R. John*, *Die Judenfrage als „Reichs-Gottes-Frage“*, in „Hochland“ 1929/30, 11. Heft S.390 ff.

Eine spätmittelalterliche Heiltumsweisung mit Ausrufungstext.

Von Prof. Dr. B. Kraft in Bamberg.

Vorbemerkung. Die Hs. 39b der Bischöflichen Ordinariatsbibliothek in Augsburg bietet das Ausrufungsformular der feierlichen Heiltumsweisung, die an der dortigen Domkirche anlässlich des Engelweihfestes 1522 stattfand. Die Hs. weist 18 Blätter halbstarken, gleichmäßig bearbeiteten Pergaments in Hochfolio (zumeist 180:125 mm) auf. Die erste (ungezählte) Folie sowie die beiden letzten sind nicht beschrieben, gehörten aber von Anfang an zur Hs. Die neue Heftung bewahrt die ursprüngliche Lageordnung; zunächst sind sieben und dann zwei Doppelblätter in den noch vorhandenen Pergamentumschlag geheftet. Lagebezeichnungen fehlen. Der beschriebene, von Einfassungslinien umzogene Raum hat 122:80 mm. Große und regelmäßige spätgotische Minuskel, die der Missaleschrift ähnelt, jedoch manche Kursivformen aufweist. Mit einigen Schreibfehlern, die als Lesefehler zu werten sind (vgl. unten die Rubriken zu Nr. 17 und 52). Schwarzbraune Tinte, jedoch Rotschrift der Rubriken und der (nicht herausgerückten) Anfangsbuchstaben. 53 Abschnitte, die am linken Rand gezählt werden. 16 Zeilen, die als Blindlinien eingedrückt sind. Ein Besitzvermerk ist nicht vorhanden — außer dem modernen Stempelaufdruck: Ordinariatsarchiv Augsburg.

Allgemein bekannt ist die öffentliche und feierliche Zeigung der großen Reliquien zu Aachen, deren Anfänge bis auf Karl den Großen zurückgehen¹. Ungezählte Scharen von Pilgern wallfahrteten während des ganzen Mittelalters aus allen Teilen der Welt — auch aus Süddeutschland — nach der alten Kaiserstadt, um jene Heiligtümer zu sehen und sich durch sie segnen zu lassen. Um dieser „Heiligtumswallfahrt“ größeren Glanz und Nachdruck zu verleihen², wurde sie schon frühe, wenigstens seit dem 13. Jahrhundert, nicht mehr alljährlich, sondern periodisch, d. h. in Zeitabschnitten von je sieben Jahren — und zwar in Verbindung mit dem Kirchweihfest (daher „Heildumskirmes“ genannt) — abgehalten. In den übrigen Jahren wurden die Heiltümer nur an gewissen Tagen und in ihrer „Umhüllung“, d. h. in ihren Schreinen oder sonstigen Reliquienbehältern, ausgestellt und verehrt.

Kaum bekannt ist eine ganz ähnliche Erscheinung in Augsburg. Es ist das Verdienst A. Schröders, auf die bisher nicht beachtete Merkwürdigkeit aufmerk-

¹ St. Beissel, Die Aachenfahrt. Verehrung der Aachener Heiligtümer seit den Tagen Karls des Großen bis in unsere Zeit. Freiburg i. B. 1902, 67 ff. Zum Reliquienkult des hohen und späten Mittelalters siehe *Thalhofer-Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik, I (Freiburg i. B. 1912), 699. Zu den mittelalterlichen Heiltumsweisungen auf deutschem Boden (in Aedeche, Wessobrunn, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, Halle, Wittenberg, Trier, Wien) vgl. A. Ruland in *Chilianeum*, II (Würzburg 1863), 231 ff., 285 ff., 336 ff. Die „Zeigung“ der Reliquien, für die Papst Martin V. im Jahr 1424 eine Verordnung erließ (*Decernimus, ut certis anni temporibus reliquiae ... fidelibus populis ostendantur*), sollte allein zu ihrer Verehrung, keinesfalls aber zur Befriedigung der Neugier stattfinden.

² Nach Beissel, a. a. O. 74, zugleich in „Rücksicht auf das im Alten Bunde in jedem siebenten Jahre gefeierte Sabbathjahr (3 Mos 25, 4 f.)“. — Eine nur alle sieben Jahre (in der Osterzeit) stattfindende Heiltumsweisung kannte auch der Dom zu Bamberg; vgl. die unten angeführten Bamberger Heiltumsbüchlein von 1493 u. 1509 und Ruland a. a. O. 287.

sam gemacht zu haben, daß das ins 8. Jahrhundert zurückgehende Domkirchweihfest (am 28. September) bis ins 17. Jahrhundert hinein periodisch als Hochfeier begangen wurde und mit feierlicher Heiltumsweisung verbunden war. Es wurde nämlich in allen Jahren, da es auf einen Sonntag fiel, als *dedicatio angelica ecclesiae* unter großem Zulauf des Volkes und mit Einladung höchststehender Persönlichkeiten gefeiert³.

Vgl. das Einladungsschreiben des Bischofs Friedrich von Zollern, das im September 1488 an Bistumsprälaten erging: „Non hesitamus vos latere dedicationem ecclesie nostre matricis Augustensis in profesto sancti Michaelis proxime venturo celebrari. Et quia in dominicam eveniet, angelica celebrabitur dedicatio, ubi multe indulgentie et remissiones confluentibus ad ipsam ecclesiam ex antiquo sunt date et concesse, propter quod plures ex diversis partibus christifideles ... dicta die dedicationis in ipsam ecclesiam Augustensem confluent, prout hactenus observatum extitit et factum ... vos (prelatos) rogamus, quatenus in primis vespere dedicationis huiusmodi, videlicet sabbato ante Michaelis proxime instanti, et deinde die dominica sequenti in celebratione divinarum missarum nobis vestris in pontificalibus solenniter assistere velit“ (abgedruckt bei *Schröder* 294).

Damit ist freilich auch gekennzeichnet, daß die Periodizität der Augsburger Hochfeier — wenigstens in ihrer späteren Entwicklung — eine andere als jene in Aachen war und außer der Heiltumsweisung noch mit einem besonderen Festinhalt, nämlich der „Engelweihe“ verbunden wurde. Unter dieser wird eine besondere himmlische Weihe der Kirche durch die Erscheinung der segnenden *dextera domini* (somit eine Christusweihe des Doms) verstanden, die unter Assistenz von Engeln stattfand und zur ordnungsmäßigen kirchlichen Weihe hinzukam. Hat nun Schröder diesen Festinhalt und seine Herkunft näher zu beleuchten versucht⁴, so übersah er die eben beschriebene Hs., die nicht nur seine

³ Siehe A. Schröder, Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg, VI (Dillingen a. D. 1929), 237 u. 267 ff. — Vgl. die noch bestehende Engelweihe von Einsiedeln, die auf den 14. September 948 zurückgeht und nach O. Ringholz (Wallfahrtsgeschichte U. L. Frau von Einsiedeln, Freiburg i. B. 1896, 49; vgl. 312 u. 360) im späteren Mittelalter nur alle sieben Jahre begangen worden ist. Sie wurde wenigstens seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wie auch die gleiche Feier in Andechs (hier ebenfalls am 14. September) auf die „Sonntagsjahre“ verlegt.

⁴ A. a. O. 269 ff. Zur bezüglichen Vision im Leben des hl. Ulrich siehe auch P. Braun, Die Domkirche in Augsburg, Augsburg 1829, 21 f. (Inscription von 1431), und unten Nr. 21 des Heiltumsverzeichnisses. — Schröder leitet die periodische Hochfeier in Augsburg von einem Festbrauch (periodischen Stammesfest gelegentlich des alljährlichen Herbstfestes) der heidnischen Alemannen ab und glaubt, daß die (nicht von Anfang an bestehende) Festlegung derselben auf die „Sonntagsjahre“ mit Rücksicht auf die am Ostersonntag stattgehabte Vision von der segnenden *dextera domini* erfolgt sei. Die von ihm vorgebrachten Gründe wollen mindestens hinsichtlich der zweiten These nicht recht befriedigen. Es wird Sache der liturgiegeschichtlichen Forschung sein, die Herkunft der wiederholt begegnenden Periodizität mittelalterlicher Feste (besonders des Diözesanheiligen oder der Kirchweihe), die nur in jedem siebten Jahr oder — wohl erst später — in den „Sonntagsjahren“ hochfestlich begangen und zumeist mit Heiltumsweisung ausgezeichnet worden sind, näher zu klären. Jedenfalls scheint die Entwicklung der analogen periodischen Festfeiern sowohl hinsichtlich der Festzeit als auch der

These von den „Sonntagsjahren“ und damit die Verbindung von Heiltumsweisung und Hochfeier bestätigt, sondern zugleich das vielleicht einzige und älteste deutsche Formular dieser Heiltumsweisung darstellt. Außerdem ermöglicht sie infolge ihrer ausführlichen Bezugnahme auf die Reliquiengefäße mittels eines Vergleiches mit den späteren Verzeichnissen ein zureichendes Urteil darüber, welche Werte des Domschatzes den Stürmen der Reformation, besonders der Jahre 1537 ff., zum Opfer gefallen sind⁵.

Schon die Aufschrift des Pergamentumschlags, die von derselben Hand wie der Text der Hs. selbst stammt, gibt für die damalige Engelweih- und Heiltumsfeier ein Jahr (1522) an, in dem die Domkirchweihe des 28. September auf einen Sonntag fiel⁶: „Anno millesimo quingentesimo vicesimo secundo in dedicatione angelica ecclesie augustensis reliquie infra signate, que et in sacristia sancte ecclesie *augustensis* reservantur, sunt demonstrate secundum ordinem ut sequitur.“ Inhaltlich gesehen handelt es sich hier zunächst um ein Reliquienverzeichnis der Augsburger Domkirche, wie solche aus früheren und späteren Jahrhunderten mehrfach vorhanden sind; vgl. die Liste der Augsburger Reliquien- und Schatzverzeichnisse, die *Schröder* im Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg IV (Dillingen a. D. 1912—15), 496 ff., für die Zeit des 11. bis 18. Jahrhunderts zusammengestellt hat. Doch bieten alle diese, soweit sie zeitlich vor unserer Hs. anzusetzen sind, (einschl. des Heiltumsverzeichnisses von 1466) nur kurze lateinische Listen ohne weitere Angaben. Soweit sie aber einer späteren Zeit angehören, stellen sie Inventarverzeichnisse dar, die wohl den Vorzug der größeren Vollständigkeit haben, aber mit der Heiltumsweisung in keiner

Formen der Durchführung wenigstens zu einem Teil eine gemeinsame Tendenz zu verraten und somit eine einheitliche Erklärung zu fordern. Daß die Entwicklung oder Gestaltung solcher Feste gleichzeitig der gegenseitigen Beeinflussung unterlag, ist ohne weiteres klar.

⁵ Vgl. etwa die Berichte bei *P. Braun*, Die Domkirche in Augsburg, Augsburg 1829, 131 u. 30: „Bischof Christoph Freiherr von Stadion (1517—43) . . . wurde von dem Magistrate gezwungen, mit der Geistlichkeit 1537 seine Residenz, seine Kirche und die Stadt zu verlassen. Die Neugläubigen nahmen die Domkirche mit den übrigen in Besitz, führten in selber den neuen Kult ein, stürzten wild über die Altäre und die heiligen Bilder her, schonten nicht einmal der herrlichen Grabmäler und brachten nicht geringe Verwüstung in den heiligen Tempel. Als das Domkapitel mit der übrigen Geistlichkeit nach elf Jahren wieder nach Augsburg zurückgekehrt war, fand es seine erst vor kurzer Zeit erneuerte Kirche in einem grauenvollen Zustande.“ Selbst *C. Meyer*, Geschichte der Stadt Augsburg, Tübingen 1907, 72 f., schreibt: „Der katholische Kultus wurde jetzt vollständig abgeschafft und allen Widerstrebenden befohlen, binnen acht Tagen die Stadt zu räumen. Am 18. Januar 1537 (bis 1547) verließen der Bischof und das Domkapitel die Stadt. . . . Leider gingen bei diesem reformierenden Eifer viele kostbaren Werke der Malerei und Plastik dadurch zugrunde, daß auf Anordnung des Rats alle Heiligenbilder aus den Kirchen entfernt und teils zerstört, teils in alle Winde zerstreut wurden.“

⁶ Vgl. *H. Grotefend*, Handbuch der historischen Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1872, 6 f. u. 52 f. — Mit Rücksicht auf die treffende Hochfeier sah das Jahr 1522 mehrere Neustiftungen zugunsten der Domkirche; vgl. unten den Apparat zu Nr. 44 des Heiltumsverzeichnisses.

Beziehung stehen. Demgegenüber bietet unsere Hs. nicht bloß die Reliquien, die zur feierlichen Heiltumsweisung beigezogen wurden, sondern bringt sie zugleich in der Ordnung, in der man sie vorführte (vgl. oben die Aufschrift: ... ut sequitur), mit dem Text, der hierbei ausgerufen wurde, und mit Anweisungen für die Durchführung der Handlung. Darauf deuten klar die Schlußworte: „Item premissis publicatis datur benedictio cum cruce, in qua reliquie sancte crucis existunt, in nomine patris et filii et spiritus sancti“ (Bl. 15 r u. v).

So erhalten wir eine wesenhafte Ergänzung zu dem Bericht, den uns das Tagebuch des bischöflichen Kaplans über den äußeren Hergang der Heiltumsweisung des Jahres 1488 gibt: „Und am samstag ze nacht vor der vesper zeigt man das hayltum auf dem fronhof, waren die tuecher umb den stuel geschlagen, und als man auf den stuel kom, fing es an ze regnen; wer gar auß der massen schön zugen, wo es schön wetter wer gewesen. Wan da was mein gnd. her von Kempten, der apt von Werd, der apt von Benediktpeuern, der apt von Wessesprunn, der apt von sant Ulrich ze Augspurg, der weyhbischof, der apt von Kayßhayn, der apt von Aursperg, all in iren infeln; der apt von Elching, der apt von Fultenbach, der probst von Heilig kreutz, der probst von sant Jörgen, all mit iren ornaten. Stand mein gnd. her neben dem weybischof, der ruelt das hayltum aus ...⁷.“

Die periodische Heiltumsweisung fand somit am Nachmittag des 27. September vor der ersten (Pontifikal-) Vesper des Engelweihfestes auf dem Fronhof vom Predigtstuhl aus statt und ward durch Umgang sowie durch die Gegenwart der höchsten, mit Ornat ausgestatteten kirchlichen Persönlichkeiten sehr feierlich gestaltet⁸. Ja der Weihbischof selbst (nach *Khamm* I 499, 502 u. 522: Johannes I. Doctor, Bischof von Adramytt in Mysien, c. 1486—1490) zeigte die gleichsam aus der Verborgenheit hervorgeholten Reliquien einzeln dem Volke vor und rief den dazugehörigen Text aus. Am Schluß wurde mit einem besonders „hochgeehrten“ Heiltum vom Kreuzesholz Christi (siehe unten Heiltumsverzeichnis Nr. 53) der Segen gegeben⁹.

Dieselbe Praxis dürfen wir gewiß noch für das Jahr 1522 annehmen, da einerseits die Verheerungen der Reformation erst den späteren Jahren angehören,

⁷ Nach dem Erstdruck A. Steicheles von Th. Dreher in den Mitteilungen d. Ver. f. Geschichte u. Altertumskunde in Hohenzollern, XIX (Sigmaringen 1885/86), 87 f., und A. Schröder, a. a. O. 295, zum Abdruck gemacht.

⁸ Ähnlich in anderen Städten, wo die feierliche Zeigung in Gegenwart großer Volksmengen ebenfalls außerhalb der Kirche von erhöhten Orten (Tribünen, Kanzeln) aus, ja selbst von Kirchtürmen herab (so in Aachen, teilweise auch in Würzburg) stattfand. Dabei wurden Kerzen angezündet und die Heiligtümer — noch vor der Ausrufung — thurifiziert.

⁹ Ähnlich in Aachen: „War das vierte (höchstverehrte) Heiligtum gezeigt, so knieten alle hin, um zum Schlusse mittels desselben gesegnet und der vom Herrn am Kreuze verdienten Gnaden teilhaftig zu werden“ (*Beissel*, a. a. O. 124), und Würzburg: „Ultimo monstratur vera crux Christi, cum qua etiam datur ab episcopo super populum benedictio; in eius autem absentia ab ecclesiae cathedralis decano“ (*Chilianeum* II, her. von J. B. Stammerger, Würzburg 1863, 339). In Bamberg lautete die bezügliche Ausrufung: Auch so stet still, so wirt man den segen geben mit dem wirdigen grossen stuck des heiligen kreutz (Heiltumsbüchlein von 1493 aus der Presse von Hannsen, ähnlich jenes von 1509, das H. Pfeyl druckte).

andererseits gerade das Jahr 1522 zu Augsburg im Zeichen reger „katholischer Aktion“ gegen den beginnenden Abfall stand. So betont *Fr. Roth* in seinem Werk „Augsburg's Reformationsgeschichte 1517—1527“, München 1881, 99: „Der Bischof (d. i. Christoph von Stadion, 1517—43) veranstaltete (damals) demonstrative Massenprozessionen, gleich als wollte er über seine Getreuen Heerschau halten. Bei einer zu St. Ulrich in den Osterfeiertagen 1522 gehaltenen Prozession war eine so ungeheure Menschenmenge zusammengeströmt, daß die Kirche sie nicht fassen konnte¹⁰.“ Auch ist erst für die späteren Jahre, so für 1608 und 1614, die Verlegung der Feier vom Fronhof in die Domkirche bezeugt; vgl. *Khamm* I 386: „Anno eodem (1608, wiederum ein „Sonntagsjahr“ als Zeichen der periodischen Feier) Augustae pridie festivitatis d. Michaelis in anniversario dedicationis die omnes omnium totius urbis ecclesiarum ss. reliquias ad summum templum portari, universo clero ac populo congregato publice ostendi singillatimque declarari iussit“, nämlich Bischof Heinrich V. von Augsburg (1598—1646). Ebenso *Khamm* I 387 (für das Jahr 1614) und 486 f. (für 1707): „Ceterum encoenia cathedralis ecclesiae Augustanae b. v. Mariae s. Elisabetham visitanti consecratae pridie festivitatis s. Michaelis archangeli peraguntur atque in ea sacrae reliquiae sequentes venerationi exponuntur.“

Die Reihenfolge, nach der die Heiligtümer 1522 öffentlich ausgerufen und vorgewiesen worden sind, ist — mit Ausnahme kleiner Untergruppen, speziell der Ulrichsreliquien (siehe unten Nr. 20—23) — von jener der anderen Reliquienverzeichnisse völlig verschieden. Denn unter diesen ordnen die Inventarverzeichnisse (vgl. beispielsweise jenes von 1582 bei *A. Weiß*, Das Handwerk der Goldschmiede zu Augsburg, Leipzig 1897, 267—280) die Heiltümer nach ihren Aufbewahrungsorten, also nach dem „großen neuen Eichenkasten, dem kleinen Kasten hinter der Sakristeitüre, dem eingemauerten Kasten auf der gerechten Hand in der Sakristei“ usw., die späteren Heiltumslisten aber (vgl. *Khamm* I

¹⁰ Auch *F. K. Gullmann*, Geschichte der Stadt Augsburg, II (Augsburg), 285 f., berichtet, daß zwar „bereits im Jahre 1522 einige katholische Geistliche die evangelische Religion öffentlich auf den Kanzeln, besonders in den Kirchen bei St. Moritz und Anna lehrten und darüber predigten, welche jedoch hierüber von dem Bischof scharf angefochten, von dem Rat aber geschützt wurden“. Gründe zur Änderung der Heiltumsweisung ergaben sich erst durch das Fortschreiten der neuen Bewegung, besonders da seit 1534 der der protestantischen Bewegung feindlich gesinnte Schwäbische Bund auseinander gefallen und der Augsburger Rat den Mut gefunden hatte, den katholischen Gottesdienst in allen Kirchen (mit Ausnahme des Doms) einzustellen, ja im selben Jahr auch lutherische Prediger an der zum Dom gehörigen Johannes-Pfarrkirche mit der Aufgabe täglicher Predigten anzustellen. Solche „gewalttätigen Eingriffe des Lutherischen Magistrats“ hatten selbstverständlich auch für die gottesdienstlichen Einrichtungen des Doms zahlreiche Änderungen zur Folge. Auch minderten sie die Beteiligung der Gläubigen und den Zustrom von außen wohl so sehr herab, daß auch deshalb eine Abhaltung der Feier im Freien nicht mehr zweckmäßig erschien. Vgl. *P. Braun*, Die Domkirche in Augsburg, Augsburg 1829, 52 u. 133 f., und *Ch. Meyer*, Geschichte der Stadt Augsburg (= Tübinger Studien für schwäbische u. deutsche Rechtsgeschichte, I), Tübingen 1907, 68 ff. Zum Jahr 1537 siehe oben Anm. 5.

387—390 und 487—489 für die Weisungen von 1614 und 1707) nach dem Stand der betreffenden Heiligen, also nach „Frauen und Jungfrauen, Bekenner, Martyrern, Augsburger Patronen, Aposteln, Jungfrau Maria und Erlöser Christus“. Dagegen lassen sich für unser Ausrufungsformular von 1522 im wesentlichen die folgenden Gruppen unterscheiden. Zunächst sind kleinere Reliquien von Heiligen und Erinnerungsstücke an die Gottesmutter zusammengestellt (Nr. 1—14), wobei vornehmlich nach der Ähnlichkeit der Behälter, d. i. nach Bildern (Büsten, Statuen), Monstranzen und elfenbeinernen (11—14) Gefäßen gruppiert wird. Die Abschnitte 15—18 bringen Häupter von Heiligen, 19—24 Heiltümer, die auf den hl. Ulrich Bezug haben (vgl. auch Nr. 50)¹¹. Darauf folgen hauptsächlich Reliquien, die nach den Stiftern der Gefäße, zumeist Monstranzen, benannt werden (Nr. 25, 26, 29—34, 37, 39, 44, 47—49 und 52). Unter den Nummern 41—43 werden Reliquien der Dreikönigskapelle aufgeführt.

Von großem Interesse ist der Formenreichtum der einzelnen Heiltumsgefäße, der im Text der Rubriken vor unser geistiges Auge tritt. Zu den Reliquiarien älterer Ordnung, die die Reliquien „verhüllen“, d. h. nicht sichtbar werden lassen, gehören die kleinen Särge, Laden (Kistchen) und Truhen, Kapseln und Kreuze (z. T. aus Gold und Elfenbein), die Nachbildungen von Armen und Häuptern, schließlich auch die Statuen und Büsten¹². An diese fügten sich später die durchbrochenen Schaugefäße aus Gold und Silber, kostbare Monstranzen und Ostensorien, die die hinter Kristallen befestigten Heiltümer sichtbar machen und durch schmückende Bildwerke erläutern. So legt das Heiltumsverzeichnis von 1522 zugleich ein beredtes Zeugnis von der Augsburger Prachtentfaltung, dem Kunstsinn der Geistlichkeit und ihrer Liebe zum Schmuck des Heiligen ab.

In fünfzehn Fällen sind die Stifter dieser Gefäße mit Namen genannt. Sie

¹¹ Die angeführten Gesichtspunkte mögen im wesentlichen für das Heiltumsverzeichnis von 1466 maßgebend gewesen sein. Doch folgen hier auf die Ulrichsreliquien Heiltümer von Diözesanheiligen. — Die Einteilung nach Personen bzw. Ständen (Christus, Maria, Apostel, männliche und weibliche Heilige) begegnet bereits in einem Reliquienverzeichnis des Doms aus der Zeit um 1000 (siehe A. Ruland bei A. Steichele, Archiv f. d. Geschichte d. Bistums Augsburg I, Augsburg 1856, 56) und in einem solchen des 11. Jahrhunderts, wobei zugleich die Gruppen *martyres*, *confessores* und *virgines* unterschieden werden (den Text siehe im Archiv f. d. Geschichte d. Hochstifts Augsburg IV, Dillingen 1912/15, 498). Dagegen teilt das Schatzverzeichnis von 1719 (Kreisarchiv Neuburg a. D.: H 3959) das gesamte Inventar (einschließlich der Reliquienbehälter) nach dem Stoff der Gegenstände (Gold, Silber, *Möß und Zünn* usw.) ein; hiervon ausgenommen sind nur einige besondere Heiltümer, die auf den Bll. 3r bis 5r zusammengestellt sind.

¹² Diese Behälter, die z. T. noch an die Gräber der Martyrer erinnern, entsprachen den Vorschriften des 4. Lateran-Konzils vom Jahr 1215 (62. Kap.) und späterer Synoden, wonach Reliquien *extra capsam* nicht gezeigt werden durften. Lediglich bei Gewändern von Heiligen ging man freier vor. Es war erst einer späteren Zeit, namentlich dem 17. und 18. Jahrhundert, vorbehalten, die Skelette der Heiligen fast ohne Umhüllung zur Schau zu stellen. Vgl. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg i. B. 1908, 195, St. Beissel, *Die Aachenfahrt*, Freiburg i. B. 1902, 63 ff., und A. Ruland im *Chilianeum* II, 234 f.

sind mit Ausnahme von Nr. 8 durchaus Geistliche. Das Schatzverzeichnis von 1582 bestätigt sie bis auf die Nrn. 8, 25, 29, 37 und 44, für die es keine Stifter angibt. Statt dessen fügt es solche zu anderen Heiltumsgefäßen bei; vgl. den Apparat zu den Nrn. 1—3, 15, 16 und 27. Sehr selten sind — der Natur eines Ausrufungstextes entsprechend — spezielle Angaben über den Aufbewahrungsort der Reliquienbehälter (siehe die Nrn. 41—43, 51 und 53), während sie im Inventarverzeichnis von 1582 durchaus begegnen. Zu der allgemeinen Angabe in der Aufschrift des Deckels (. . . que et in sacristia sancte ecclesie Augustensis reservantur, siehe oben) ist der Vermerk *Khamms* (I 391) zum Jahr 1614 zu vergleichen: Hae ss. reliquiae in cathedralis ecclesiae sacrario anno 1614 fuerunt asservatae (et clero populoque publice ostensae ac explicatae . . .).

Von diesem ehemaligen Domschatz ist freilich nur ein geringer Teil erhalten geblieben¹³. Es ist geradezu betäubend, wenn man die reichen Listen von 1522 und 1582 etwa mit der Beschreibung bei P. Braun (Die Domkirche in Augsburg, S. 70—72) vergleicht, wo die nach der Säkularisation noch vorhandenen Schätze und Reliquien zusammengestellt sind. Braun hebt selbst hervor, daß sowohl die kostbaren Kirchengefäße und Reliquiare als auch z. T. die Reliquien selbst „während des Dreißigjährigen und während des letzten Französischen Krieges der dringendsten Not zum Opfer gebracht werden mußten, und was noch übrigte, durch die Säkularisation verschlungen wurde. . . Auch die Reliquien wurden im vorigen Jahrhundert geplündert und bis auf wenige abgewürdigt.“ Die Hauptursachen am Verlust bildeten somit — abgesehen von den schon oben berührten Reformationsbegebnissen Augsburgs — die Einschmelzung „alles überflüssigen Goldes und Silbers“ in Zeiten schwerster Not (so im Jahr 1797) und die mit Gewalt verbundene Wegnahme und Verschleuderung der kostbarsten Kirchenschätze anläßlich politischer Vorgänge, besonders infolge der Säkularisation des beginnenden 19. Jahrhunderts¹⁴. Glücklicherweise wurden hierbei manche Stücke durch hochherzigen Bürgersinn gerettet, der sie wieder einsteigerte oder sonstwie einlöste und den Kirchen zur weiteren Benutzung überließ.

Inbezug auf die Textesfassung zeigt das Augsburger Heiltumsbuch trotz Bewahrung einer gewissen Eigenart eine große Ähnlichkeit mit den aus Würz-

¹³ Das Erhaltene befindet sich zumeist in dem (1872 gegründeten) Diözesanmuseum, das seit 1910 im städtischen Maximiliansmuseum zu Augsburg untergebracht ist.

¹⁴ Zu den analogen Verhältnissen in anderen Stiften vgl. meine Ausführungen über St. Ulrich (Augsburg) in der Zeitschr. *Das Schwäbische Museum*, Augsburg 1930, 4. Heft, S. 97, 101 f. (bes. Anm. 6 f.) u. 108, A. Weiß, Das Handwerk der Goldschmiede zu Augsburg, Leipzig 1897, 73 f., und B. Schröder im 3. Ergänzungsheft der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, München 1929, 122 f. — Übrigens wurden solche Einschmelzungen auch auf staatlicher Seite, und zwar ohne dringende Not vorgenommen; vgl. beispielsweise H. Wölflin, Die Bamberger Apokalypse, München 1921², 7, über die traurigen Schicksale des goldenen Deckels dieser aus der Jahrtausendwende stammenden, der Reichenauer Schule zugehörigen Prachthandschrift.

burg und Bamberg überlieferten Formularien. Jenes aus Würzburg¹⁵ führt die einzelnen Heiligtümer regelmäßig mit der Ausrufung ein: „In diesem ... (serchlein mit grünen Daffet bedeckt) liegen (seindt) Heyltumb (oder: ligen verwaret, werden behalten, ist verschlossen).“ Als Gefäße sind dort angegeben: lädlein, kastlein, serchlein; bildnus, haupt; evangeli-buch, creutz, crucifix; gevas, pacifical, türnlein, monstrantz (monstrantzlein). In Bamberg¹⁶ lauten die Ausrufungen: „So ist das (Das ist) sant keiser Heinrichs rock ... In diser monstrantzen (Darynnen, hirinnen) ist von dem hare (ist heiltum) ... Aber ein creutz mit einem stuck von dem holtz des heyligen creutz“, u. ä. Dagegen fehlen in Würzburg und Bamberg die im Augsburger Verzeichnis vorhandenen Rubrikenvermerke und demzufolge auch alle Angaben über die Stifter der Gefäße. Umgekehrt gibt das Bamberger Formular für die „ye uber syben iare“ (alle mal uber sibem jare einmal“, Clm. 428) stattgehabte Weisung auch den Anfang und Schluß der Ausrufung an.

Am Beginn stand eine kurze Einstimmung (*Als von altem herkommen ...*) und Mahnung zur Ruhe (*Seit still und dringt nit aneinander ...*); am Ende folgten — unter dem Titel: *Hernach volget der beschluss* (fehlt bei Mair und Pfeyl) — mehrere Gebete für Papst, Kaiser, Fürsten usw., die Ankündigung einer „noch pey einer stund oder ee“ folgenden Prozession „umb den (1509: disen) hofe“ (mit dem goldenen Sarg Kaiser Heinrichs II.), die Mahnung zur Gewinnung des „großen trefflichen ablase diser kirchen“ (durch Gaben zugunsten des Kirchenschmucks und Kirchenbaus), der Segen (siehe oben) und die Aufforderung zum „frolichen singen“ (so bei Mair und Pfeyl) des Liedes: *Er (Mair und Pfeyl: Crist) ist erstanden*. Außerdem werden die (nicht nummerierten) Heiligtümer in elf Gänge (M. und P.: ganck bzw. gangk) abgeteilt.

¹⁵ A. Ruland brachte ein in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückreichendes Formular aus Würzburg im Chilianeum, II (Würzburg 1863), 292—295 u. 336—339, zum Abdruck.

¹⁶ Ich benütze dafür das wohl einzige erhaltene Exemplar (in 4^o, mit 12 bedruckten Bl. und zahlreichen, sehr primitiven Holzschnitten) des ältesten Druckes, der die Aufschrift trägt: Die außruf / funge des hochwirdigen heilig / thums des lob / lichenn stifts zu / bamberg. / Gedruckt zu bamberg hinter Sant Mertein (= Martin) von meister Hannssen Puchdrucker. Seine Schlußschrift (das Impressum) lautet: Gedruckt zu bamberg am sampstag nach walpurgis / im LXXXXIII jare (= am 2. März 1493). Erzbischof Michael von Deinlein schenkte es am 12. August 1863 dem Historischen Verein Bamberg. Siehe auch H. J. Jaeck, Systematisches Verzeichnis aller wichtigeren Druckschriften der öffentlichen Bibliothek zu Bamberg, III 2 (Bamberg 1835), S. (4), Nr. 20, und W. A. Copinger, Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum, II 1 (Berlin 1926), S. (291), Nr. 2902. Weiter wurden oben benutzt das „in der keisserlichen stat Nurinberg von Hans mair an sant kunigunden tag“ (= 3. März) 1493 „gedruckte und selligklichen geendete“ Heiltumsbuch, heute Clm. 428, Bl. 253—264 (mit zahlreichen Abbildungen), und der zu Bamberg erfolgte Druck des Hanns Pfeyl von 1509 (= Staatsbibl. Bamberg: R. B., Msc. 3, Bl. 69 bis 93), der gleichfalls alle Heiltümer bzw. ihre Gefäße in — freilich schon fortgeschrittenen — Holzschnitten abbildet. Vgl. noch M. Müller in Heimatblätter des Historischen Vereins Bamberg, IV (= Festschrift zum 900. Todestage Kaiser Heinrichs II., Bamberg 1924), 66 u. 69, ferner A. Ruland im Serapeum, her. von R. Naumann, Leipzig 1855, 178 f., und im Chilianeum, II (1863), 287.

Im folgenden wird der Text der Augsburger Hs. (Ordinariatsbibl. Ms. 39b) unter vereinheitlichter Anwendung großer Buchstaben und mit sinngemäßer Setzung von Interpunktionszeichen samt Schreibung von *u* statt *v*, wenn dieses *u*-Laut hat, wiedergegeben. Für die Rubrikenvermerke ist *Kursivdruck* gewählt. Für sie wird außerdem die Zeilenabteilung des Originals durch einfache senkrechte Striche kenntlich gemacht. Zwei senkrechte Striche bezeichnen stets eine neue Blattseite, deren Zahl am Rand beigelegt wird. Im Apparat wird unter Verwendung der Abschnittsziffern des Textes hauptsächlich auf die gleichen Stücke der Schatzverzeichnisse von 1582, 1719 und 1829 sowie der Heiltumslisten von 1466, 1614 und 1707, außerdem auf zahlreiche Angaben bei *Khamm* verwiesen.

Natürlich stieß diese mehrfache Identifizierung infolge der öfteren Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Reliquien nicht bloß auf mancherlei Schwierigkeiten, sondern mußte in einzelnen Fällen unsicher bleiben. Auch führen die vor 1500 und nach 1700 liegenden Verzeichnisse die Reliquiengefäße, die das beste Hilfsmittel zur Identifizierung der Heiltümer darstellen, vielfach nur z.T. oder überhaupt nicht an. Ferner benennen die einen Listen nur diese, die anderen jene Reliquien derselben Behälter. Schließlich haben im Lauf der Jahrhunderte manche Heiltümer ihre Gefäße gewechselt, die man einschmolz oder umarbeitete¹⁷, ja in späterer Zeit oftmals entfernte (vgl. beispielsweise den Apparat zu Nr. 3, 8 und 36, ferner *Khamm* I 387 ff. mit 487 ff.). Andererseits verhilft uns die erstrebte Identifizierung freilich auch zu unleugbaren Vorteilen, insofern sich die Angaben der einzelnen Überlieferungszeugen über die Reliquien und ihre Gefäße fortlaufend ergänzen und vervollständigen. So wird ein möglichst abgerundetes Bild über sie selbst und ihre Herkunft gewährleistet, wobei gleichzeitig ein interessanter Einblick in die Geschichte dieser Schätze und ihres Besitzes ermöglicht wird.

Abkürzungen

(für die im Apparat beigelegten Texte (in der Reihenfolge ihrer Anführung).

- M. = Cgm. 2913: Schatzverzeichnis der Augsburger Domkirche von 1582¹⁸, dessen Text regelmäßig an erster Stelle des Apparats wörtlich abgedruckt wird. Vgl. *A. Ruland* bei *A. Steichele*, Archiv f. d. Geschichte des Bistums Augsburg I, Augsburg 1856. 42 (Dombibl. Nr. 146, mit 69 Bll.).
- K. = dasselbe Schatzverzeichnis in der Gestalt eines — ohne Quellenangabe erfolgten — fehlerhaften Abdruckes in der Zeitschr. *Kirchenschmuck* (Archiv für kirchl. Kunstschöpfungen und christl. Altertumskunde), red. von *Laib* und *Schwarz*, XII (Stuttgart 1862), 17—32 u. 43—47. Diesem Druck, der durch seine Vollständigkeit den besten Einblick in den mannigfachen Inhalt der einzelnen Reliquiarien ge-

¹⁷ Vgl. *Weiß*, a. a. O. 73.

¹⁸ Mit 69 gezählten (56 beschriebenen) Bll. (Größe 20 : 15,5 cm) in einem weißen gepreßten Holzlederband des 16./17. Jahrhunderts (ohne Besitzvermerk und Schließen, die abgerissen sind). Die Aufschrift von Bl. 1r lautet: Inventarium aller unnd jeder güldiner, silberin unnd anndern Clainodien sambt in denselben eingeschlossnen Reliquien und Haylthumb, so ... im Jar 1582 durch mich M. Joannem Elsnerum Notarium Publicum etc. im beisein ... der Herrn Bernhardt Klingenstain und Herrn Jacob Köckh, beide Vikarier bey obgemeltem Thumstift, ... beschriben worden, wie volgt.

währt, liegt wohl die zur Zeit nicht auffindbare Hs. 39a der Bischöflichen Ordinariatsbibliothek Augsburg zugrunde.

- W. = Abschrift desselben Schatzverzeichnisses, die mit Berichtigungen und Nachträgen bis 1606 versehen ist und sich gleichfalls unter Nr. 39a in der Bischöflichen Ordinariatsbibliothek Augsburg befindet, nach dem auszugsweisen Druck von A. Weiß, *Das Handwerk der Goldschmiede zu Augsburg bis zum Jahre 1681* (= Beiträge zur Kunstgeschichte, NF. XXIV), Leipzig 1897, 267—280.
- Schr. = das Verzeichnis der 1466 vorgezeigten Heiltümer aus Clm. 224, Bl. 307, nach A. Schröder, *Archiv f. d. Geschichte des Hochstifts Augsburg VI*, Dillingen a. D. 1929, 293 f. (ohne Benennung der Reliquiengefäße).
- Kh. = C. Khamm, *Hierarchia Augustana chronologica tripartita*, I (Augsburg 1709) u. II (Mainz 1714). Kh. I 387—391 enthält die ausführliche Liste der in dem Jahr 1614 — wohl dem letzten „Sonntagsjahr“ der periodischen Zeigung (vgl. Schröder, a. a. O. 247 u. 269) — vorgezeigten Heiltümer des Doms, die auf VII Chöre verteilt sind (ich füge darum in Klammern stets auch die Nummer des Chors und Heiltums bei). Kh. I 487—489 bietet eine kurze Liste der Heiltümer von 1707 (zumeist ohne Gefäßangabe).
- N. = H 3959 des Kreisarchivs Neuburg a. D.: *Inventarium über die Chor-Sacristey unser lieben Frawen Dom-Kirchen in Augspurg*, nach Bl. 3r beschrieben den 7. Oktobr. anno 1719 (gebundene Papierhs. in Fol. mit 52 Bl. und einem Besitzvermerk für Augsburg, Domkapitel: Domfabrik, Rubr. 1), aufgenommen von Custos Julius Ernst Graf von Spaur (vgl. Kh. I 664) und den Chorvikaren Johann Ulrich Zeidler und Antonius Moll.
- Br. = P. Braun, *Die Domkirche in Augsburg*, Augsburg 1829, 70—72: Verzeichnis der wenigen, damals noch vorhandenen Schätze der Chorsakristei dieser Kirche.

Weitere Reliquienverzeichnisse, besonders jene des 11. und 12. Jahrhunderts (dazu siehe A. Ruland bei A. Steichele, *Archiv für die Geschichte des Bistums Augsburg I*, Augsburg 1856, 56 u. 68, und A. Schröder, *Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg*, IV 498) oder auch jenes von 1573 (Staatsarchiv Neuburg a. D.: H 3959) im Apparat beizuziehen, erwies sich wegen der Unbestimmtheit und summarischen Kürze ihrer Angaben, wodurch eine verlässige Identifizierung der Heiltumsstücke zumeist unmöglich gemacht ist, im allgemeinen als unzweckmäßig. Doch wird bei besonderen Anlässen auch auf sie verwiesen.

Bl. 1r *In ymagine pectorali sancti | Narcissi.*

- 1 In disem silbrin prustbild ist hayltumb von den augprawen des hailigen bischoff sancti Narcissi, unsers apostels der stat Augspurg und dem gantzen bistumb, gesant von dem allmechtigen got, den cristennlichen glauben ze predigen.

Nachfolgende güldene und silbere clinodien sambt derselben einverleibten reliquien und hayltumb werden in der sacristey in dem großen neuen eychenkasten aufbehalten und verwaret. 1. Erstlich ein schön gantz silberin unnd verguldetes brustbildt des heiligen Narcissi ... vonn denn hochwürdigen, wolgebornen unnd edlen herrn des thumbcapitels zue Augspurg, zue der kirchen verordnet anno d. 1495. M. 2r (K. 17, W. 268); Schr. 293, Kh. I 388 (IV 2) u. 487 (II).

In ymagine pectorali sancte | Hylarie.

- Bl. 1v 2 In disem silbrin prustbild ist die hirnschal sancte hylarie, die da ist gewesen ain || kunigin auß Cippern unnd hie bekert mit irer gesellschaft durch den hayligen bischoff sannt Narcissen.
Item zway gebain von den schulter pletter sant Hylarie in seydin eingemacht, wie mans hie sicht.

In ymagine beate Marie | virginis conservatur cingulum be | ate Marie virginis.

- Bl. 2r 3 In diser silbern vergulten gebildnus Marie ist die gurtell der iunckfrawen Marie, wie die do gesehen wirt alls lang als des priesters hande || greyffent, etwan lenger gewessen aber ain taill auß bit amem kunig davonn gebenn.

In parua cruce aurea.

- 4 In disem guldin creutzlin ist von dem holtz des hailigen creutz.

In ymagine sancti Sixti.

- 5 In disem silbrin pildlin ist hayltumb von dem hailigen babst sant Sixt.

2. Item ein annder schön groß silberin unnd vergultes brustbildt s. Hilariae mit allerlai schönen perlin unnd edlem gestain versetzt ... von hochstermelten herren des thumbcapitels zue Augspurg, zue der kirchen geschennckt a. 1501. M. 2v (K. 17, W. 268); Schr. 294, Kh. I 388 f. (IV 5) u. 487 (II).

3. ... Pildnus unnser lieben frauen sitzent auf ainem sessel gantz silber und verguldt, treggt auff dem haubt ain vergulte cron, welliche vornen mit ainem rubin versetzt ..., von dem ehrwürdigen herrn Eberhardo de Ranndeck gewesenen thumbcüstlers zue Augspurg, zu dem gotteshaus verordnet worden a. 1384. M. 3v u. 4r (K. 17, W. 269); Schr. 293, Kh. I 390 (VI 1) u. 488 (III), Br. 70 f. (mit Beschreibung des von Königin Hemma an Bischof Witgar (858—887) überlassenen Gürtels, siehe Kh. I 117). Vgl. N. 9r, wornach sich „ein grosser theil von der gürtl u. l. Frauen in formb eines bandts zu beeden seithen mit silber beschlagen, welche die muetter gottes in lebzeiten getragen“, in dem „grossen silbernen unser lieben frauenbild von 150 mark auf dem hohen dom choraltar“ befindet, „welches anno 1654 aus dem bey der sacristey vorhandenen bruchgold und silber gemacht worden, worzue herr Georg Adler, Vierherr, das macherlohn bezahlt hat“. Daran schließt sich die Notiz: „Von diser gürtl ist anno 1719 nach L. R. C. ein kleiner particul abgeschnitten und auf ein roth damastine gürtl versetzt worden, zum gebrauch der gebährenden persohnen“ (Bl. 9v). Größe der beiden heute im Diözesanmuseum befindlichen Gürtel 138×3,7 u. 36×4 cm. — Zu Eberhard von Ranndeck, der 1370 Kanoniker, später Summus custos wurde und 1396 starb, siehe Kh. I 593, der die Stiftung der obigen Marienstatue gleichfalls zum Jahr 1384 meldet. Vgl. Nr. 29.

4. Vgl. M. 26r (K. 22, W. 274 oben). Das hier genannte „gantz gulde kreutzlein“ mit einer „partickel von dem heilligen creutz“ ist mit dem obigen wohl identisch.

5. und 6. (Auf dem altare portatile s. Udalrici ..., siehe unten Nr. 22) stehen zu baiderseits (des Kreuzes, siehe Kh. I 390 [VII 4] u. 488 f.) zwai klaine silbere unnd zum theil vergulte büldele. Das ain ist unnser lieben frauen, darinnen hailthumb ... das annder ist des heilligen babstes Sixti auch gantz silber unnd zum thail vergult. M. 10r f. (K. 19, W. 270).

In ymagine beate Marie vir | ginis cum corona deaurata.

- Bl. 2v 6 In disem silbrin bildlin der hailligen iunckfrawen Marie ist hayltumb von dem grab || Marie. Auch von dem stull, da cristus auff gekrönnt ist worden.
Item von dem stain, darauff sant Jörg enthaubtet ist worden.

In paruo barillo deaurato.

- 7 In dieser klainen vergulten barill ist ain zan des hailigen marterers sant Blasii.
Item von sant Maria Magdalena, große büesserin.

In parua barilla seu mon | strancia ducisse de Monare.

- Bl. 3r 8 In dieser klainen silbrinn mustrantz und barill ist von || dem stain der beschneydung Ihesu Cristi.

In duabus nigris ymaginibus.

- 9 In disen zweyen schwartzen bilden auß biffel gemacht ist hayltumb von sant Catherina und von sant Barbara.

In tabula deaurata cum | crucifixe.

- 10 In diser vergulten tafel ist hayltumb von den unschuligen kindlen von herodem ertödt.

In ymagine elephantina be | ate Marie virginis.

- Bl. 3v 11 In diser helffenbainin ge || bildnuß Marie ist hayltumb von sannt Johannis gotztauffer.
Von sant Kunigundt.
Von sant Adelhaidt.

In tabula elephantina.

- 12 In disem helffenbainin täfelin ist hayltumb vonn dem hailigen zwölfbotten sant Andres.
Von dem hailigen bischoff sant Nicolao.
Von dem hailigen ritter sant Jörgen.

7. Item ein gar klain lengelets silberes monstränzlein, darinnen hailthumb ... in cristall eingeschlossen. M. 24v (K. 21, W. 273).

8. Vgl. M. 11r (K. 19, W. 270): ... ein annder schön cristallin creutz oder crucifix in silber eingefaßt, hat reliquias ... von dem stain, darauf das kindlein Iesus beschnitten worden.

9. Mehr ein klain schwarz hülzes s. Barbarapildt mit ainem silberen fueß und haubt ... ist deren von Nenningen wappen darauf. M. 24r (K. 21, W. 273). ... Item ein schwartz agstainess. Katharinebildt mit einem silberen vergulten fueß, haubt, schwert unnd rhat; darinnen s. Katharinen öll in ainem klainen silberen unnd vergulten fleschlein. M. 26v (K. 22, W. 274).

10. M. 41r (K. 45, W. 278); Schr. 293 u. N. 57r.

11., 12. und 14. Siehe K. 45 u. W. 278 f.

In pixide elephantina cum | pede deaurato.

- Bl. 4r 13 In diser helffenbinine || buchs ist von dem schlayr der iunnckfrawenn Marie.
Von sant Thoman dem apostel.
Von sant Marxen dem ewangelisten.
Von sant Steffan dem martrer.
Von sant Fabian unnd Sebastian.
Von sant Dionisio marterer.
Von sant Agnes der hailligen iunckfrawen.

In cistula elephantina.

- Bl. 4v 14 In disem helffenbainin truhlin ist hayltumb || von sant Siluester babst.
Item von sant Marcello babst.
Item von sant Theodere martirer.

Sequuntur capita.

In ymagine pectorali s. Afri.

- 15 In disem silbrin prustbild ist das haubt des hailigen martirers sancti Afri, der da gewesen ist sant Affra prüder.

In ymagine pectorali de societate | sancti Gereonis.

- Bl. 5r 16 In disem silberin prustbild ist ain haubt von der ge || sellschafft sancti Gereonis.

*Caput sancte Sapigicie (verlesen für Sapiencie) vir | gine (so!)
de societate undecim mi | lium virginum.*

- 17 Dises ist das haubt hie eingemacht der hailigen iunnckfrawenn mit namen Sapiencia, die gewesenn auß der gesellschaft der aylfftausent mägte und sant Ursula vaters prüder dochter gewesen unnd aine von den vorgangisten in sant Ursula geschlecht.

13. Vgl. unten Nr. 48. Reliquiae (de vestimento) s. Mariae begegnen zu Augsburg bereits im 10./11. Jahrhundert; vgl. *Ruland*, S. 56, u. *Schröder* im Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg, IV (1912/15), 498.

15. ... weilannd durch herrn Johann Staudenmair, gewesenen vierherren bei dem thumbstift, zue der kirchen verordnet anno 1505. M. 3r (K. 17 — mit der Jahrzahl 1506, W. 268); Kh. I 388 (IV 3) u. 487 (II), Br. 71 (Nr. 4).

16. ... ist auch von herrn Staudenmayr zue dem gotzhaus geben worden anno 1505. M. 3r f. (K. 17, W. 268); Kh. I 388 (III 1) u. 487 (II).

17. und 18. In gemeltem alltar (dem hohen alltar in dem neuen chor) sein eingeschlossen neun haubter aus der gesellschaft der heilligen junckfrauen Ursulae, darunder ein haubt, welliches einer heilligen junckfrauen mit namen Sapientia zuegeherig gewesen. M. 1v (K. 17, vgl. W. 268); Schr. 293, Kh. I 387 (I 2) u. 487 (I), N. 4r f. (bereits 14 Häupter, von denen zwei „in die neue pyramiden versetzt“ sind), Br. 71 (Nr. 5).

Iterum octo capita de societate | sancte Ursule in serico.

- Bl. 5v 18 Item mer acht ganntze haubt || er in seyden eingemacht vonn der gesellschaft sannt Ursula.

Pileus sancti Abundi presbyteri | et martiris.

- 19 Item ain haub des hailligen marterers sancti Abundi, hat sant Ulrich vonn Rom heraußgebracht unnd das haupt in den stiftt gen Hewbach geben.

Cappa et Casula sancti Udalrici.

- Bl. 6r 20 Diss seindt unsers hailigen haußvaters sannt Ulrichs meßgewandt und chorman || tel gewesenn.

Calix sancti Udalrici.

- 21 In disem großen guldin kostparlichen kolch ist der kelch unsers hailigen haußvaters sant Ulrichs, uber wölhen ist sichtbarlichen erschinen die gerecht handt gotes und mit im consecriert, do er den crisam weyhet am grönen donerstag in dem altar chor. Auch ist es geschehen an dem hailigen ostertag zu dem andern mal.

Altare mobile sancti Udalrici.

- Bl. 6v 22 Diss ist der altarstain des hailigen bischoffs sant Ulrichs, || in wölchem beschlossen ist das hailig pater noster, wölches Christus mit seiner handt geschriben hat.
Auch hayltumb vonn dem hailigen kayser Hainrich.

19. Item s. Abundi schlaffhauben (dessen heilig haupt s. Ulrich von Rom gebracht hat). M. 27v (K. 22, W. 274); Kh. I 388 (III 7) u. 487 (II: ... sed s. caput ad ecclesiam collegiatam Habacensem translatus anno 1705 una cum ecclesia et integro sacro thesauro in cineres est redactus), N. 3r (Cappa s. Abundi).

20. Kh. I 389 (IV 12), N. 3r (ein Casul und Pluvial von s. Udalrico), Br. 70 (Nr. 2); vgl. Schr. 293 f., heute im Diözesanmuseum.

21. Mer ein schöner ganntz guldener grosser credrenntz oder beher vom guetten arabischem golte, mitvil schonen edlgestain versetzt, darein die paten geschmelzt, darauf die gerechte handt gottes des allmehtigen sichter barlicher weis zum zwaiten mal (zue zweymalen, W.) erschinen: erstlich als der heilige Ulrich an dem heiligen grün donerstag den crisam consecriert, unnd zum anndern unnder dem ambt der meß am heiligen ostertag. Ist das groß trinckgeschir, daraus man an den fürnembsten vessten unnder dem ambt pflegt zutrincken gegeben. M. 8v u. 9r (K. 18, W. 270); Schr. 293 f., Kh. I 389 (IV 13) u. 488, N. 3v (de calice et patena s. Udalrici episcopi).

22. Item altare portatile s. Udalrici ... M. 9v u. 10r (K. 18 f., W. 270); Kh. I 389 (IV 14) u. 488 (II).

In brachio deaurato.

- 23 In disem vergulten arm ist ain spindel von dem arm sancti Udalrici.
Item ain Spindel von dem arm sant Veyts.
Item sant Ulrichs creutzlin, damit er wider die unglaubigen gezogen
unnd gestritten hat.

Bl. 7r *In cruci deaurata cum yma | ginibus beate Marie virginis | et
sancti Johannis.*

- 24 In disem vergulten creutz ist hayltumb von sannt Ulrich. Item
von dem hailigen bischoff sant Erhartt.

In monstrancia argentea quon | dam domini Mathei Marschalck.

- 25 In diser silberin monstrantz ist hayltumb von dem hailigen marterer
sant Erasme.

In ymagine beate Marie vir | ginis Kneringerin.

Bl. 7v 26 In disem vergulten Marien || gebildtnuß ist hayltumb von sant Anna.
Item von sant Achacio unnd Allexio.

In monstrancia magna argentea.

- 27 In diser grossen silbrin monstrantz ist hayltumb vonn dem hailigen
creutz.
Item von sant Jörgen unnd sonnst vil stuck.

23. Vgl. M. 33v (K. 43, W. 275): Item ein ganntz silberer unnd vergulter arm (mit ... einem) zimblichen grossen thail von dem renfehnlein des heiligen Udalrici, welches er im krieg wider die unglaubigen gebraucht ..., mit der Beifügung (Bl. 34r): Pfllegt man zum offtermal des jars in publicis processionibus herumbzutragen. Schr. 293, Kh. I 389 (IV 15) u. 488.

24. Vgl. M. 40v f. (K. 45, W. 278) und das Schatzverzeichnis von 1573, Bl. 57r (vergoldetes „Kreuz mit Johannes- und Marienbildnus“ auf den Seiten).

25. Mit Rücksicht auf quondam kann es sich nur um den bei Kh. I 610 vermerkten Matthaeus Mareschallus de Pappenheim et Biberbach handeln, der 1494 Kanoniker am Augsburger Domstift wurde. Zu diesem siehe P. Braun, Geschichte d. Bischöfe v. Augsburg, III (Augsburg 1814), 597 ff. — Wegen der Erasmus-Reliquie wahrscheinlich mit der M. 26v u. 27r erwähnten Monstranz „mit zwayen alten Wappen“ (K. 22, W. 274) zu identifizieren. Vgl. auch Kh. I 388 (III 12).

26. ... (von denen von Knöringen zur kirche gegeben worden, W.). Ist zu unnderist darauf deren von Knöringen wappen, würt auch sunst die Knöringerin genant. M. 22v (K. 21, W. 273); Kh. I 387 (I 4).

27. Vgl. M. 6v f. (K. 18, W. 269) u. Kh. I 390 (VII 3): ein grosse silbere monstrannz ... (mit Reliquien von dem hl. Kreuz und s. Georg), auf der sich „das Wappen des ... herrn Petri von Schaumberg, Cardinalis et episcopi August“ befindet.

In thesauro aureo ecclesie.

28 In disem guldin särchlin ist hailtumb von allen zwölfbottenn.

Bl. 8r *In monstrancia de Randegk || argentea et pede deaurato.*

29 In diser silbrin monstrantz ist hayltumb von dem hailligen creutz.
Item von sant Victor martirer.
Item von sant Sigmundt.

Sequuntur quatuor clinodia | domni Udalrici de Rechberg.

30 Item mit disen nachgenden vier stucken hat begabt disen stiftt der
erwirdig herr herr Ulrich von Rechberg etwan weilendt dechannt in
disem thûmstiftt gewesen.

Bl. 8v *Primum in monstrancia cum | barillo domni Udalrici de Rech ||
berg.*

31 In diser silbrin monstrantz ist ain dorn von der kron unsers herren
Jhesu Cristi, in seinem leyden in sein hailligs haupt gedruckt.

In altera monstranciola | argentea domni de Rechberg.

32 In disem silbrin monstrentzlin ist hayltumb vonn sant Ursula.

In ymagine argentea sancti | Georgii domni de Rechberg.

Bl. 9r 33 In diser silbrin gebildnuß sant Georgigen ist hailtumb von sant Jörgen.
|| Item von sant Affra und von sant Hyllaria, von sant Ursula.

28. Item ein ganntz guldener sarg ... mit schönen herlichen edelgestain versetzt, den man
sunst thesaurum ecclesiae zu nennen pflaget, darinnen hailthumb von den zwelf heilligen
aposteln eingeschlossen. M. 33v (K. 43); Schr. 293, Kh. I 389 (V 1). Vgl. noch *Ruland* 68,
wo bereits für das 12. Jahrhundert ein scrinium aureum des Domschatzes erwähnt wird.

29. Vgl. W. 272: „Item ein anders kleins runds monstränze ...“ mit Heiltum „von der
rip des heiligen Victoris martyris“ (M. 20r, K. 21); Kh. I 388 (III 11). Zu Eberhard von Ran-
deck siehe oben Nr. 3.

30. bis 34. Von Ulrich von Hohenrechberg, der seit 1465 Domdekan war und 1501 starb,
bemerkt Kh. I 546 (vgl. 602): Munificus in ecclesiam cathedralem pro ss. reliquiis ex societate
s. Ursulae argenteam hierothecam seu, ut vocant, monstranciam parvam sacrario intulit et
ex solido argento parvam s. Georgii statuam. Item pro spina de Christi corona cristallino-
argentea pyramide sacrarium locupletavit. Auch Br. 235 f. erwähnt seine Stiftungen.

31. Mer ein silberene monstranz, ist formiert als wie ein thurm, darin ein groß cristallin
glas ... hat Udalricus de Rechberg de Hohenrechberg weilendt thumbdechant zue Augs-
purg zue dem gotteshaus verordnet anno 1492. M. 13r u. v (K. 19, W. 271); Kh. I 390 (VII 7).

32. ... zum thail vergult und mit edlgestain versetzt, in dessen mitte in ainem cristallin
glas reliquie verschlossen ... von dem ehrwürdigen herrn Udalrico de Rechberg de Hohen-
rechperg, weilanndt thumbdechant alhie, zue der kirchen verschafft worden a. 1496. M. 21
(K. 21, W. 272); Kh. I 389 (IV 16).

33. Mer ein pildnus des heilligen Georgii, so auf einem roß reittet, ganz silber unnd zum
thail vergult ... von Udalricus von Rechberg von Hohenrechberg ... anno 1590 (fehlerhaft
für 1490). M. 7v u. 8r (K. 18 — mit der Jahrzahl 1590, W. 269); Kh. I 388 (III 5).

Agnus dei domni de Rechberg.

- 34 In disem silbrin pacem ist hayltumb von dem hailigen creutz. Item
von sant Narcissen har.
Item von sant Sebastian.
Item von sant Clara.

In capsula argentea deau | rata.

- Bl. 9v 35 In diser vergultenn capß oder monstrans ist hayltumb von dem
haupt sant Johannis baptisten und sonnst || vil stuck.

In ymagine argentea bea | te Marie virginis.

- 36 In disem silbrin bildlin Marie ist haitumb vonn der hirnnshal sancti
Mauritii und sonnst vil stuck.

In monstrancia domni Burck | hardi de Freyberg.

- Bl. 10r 37 In diser silbrin monstrantz ist haitumb von dem hailigen creutz.
Item von sant Panthaleon.
Item von den funff gursten protten.
Item von sant Otilia und || sonnst vil stuck.

In cruce argentea parua | cum aurea scriptura.

- 38 In disem silbrin creutzlin ist von dem holtz des hailigen creutz.
Von sant Anthoni.
Von sant Veytt.
Von sant Jorgen.
Von sant Otilia.

In monstrancia argentea | Canntzlers.

- Bl. 10v 39 In diser silbrin monstrantz ist von dem hailigen creutz.
Item von dem tuech, das cristus umb sich het in der gayßlung.
|| Item von der saull, do cristus angegayselt ist worden.

34. ... ist das agnus dei, welches man ad osculum pacis herumb pflegt zu tragen, wan frembde herrn vorhannden sein (ohne Stifterangabe). M. 11v (K. 19, W. 270).

35. Mer ein schön grosse ganntz silbere und vergulte caps, darinn man das hochwürdig sacrament pro infirmis pflegt aufzubehalten, auf deren spitz ein cristall gefaßt (mit den oben benannten Heiltümern). M. 12v (K. 19, W. 271); Schr. 293, Kh. I 390 (V 9); vgl. N. 4r.

36. Vgl. K. 21 (W. 272), Kh. I 387 (I 5), N. 4r (cranium s. Mauritii mart.) u. Br. 71 (Nr. 6).

37. Jedenfalls mit M. 13v ff. (K. 19 f., W. 271) gleichzusetzen: Mer ein andere silbere monnstrantz mit schönen edelstainen versetzt ... (mit zahlreichen Reliquien, darunter auch vom Rock Marias, von ihrer für Johannes gewirkten Stola und von dem „Schweißbüchlein s. Udalrici“), ohne Stiftervermerk. Vgl. Schr. 293 und Kh. I 488 (de stola a se contexta ac s. Ioanni dono data, de eius toga). Die „fünf Brote“ werden nebst reliquiae s. Mariae virg. auch in einem Reliquienverzeichnis des 11. Jahrhunderts erwähnt; s. Schröder im Arch f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg, IV (1912/15), 498. — Als Stifter ist oben wohl Burchard von Freyberg gemeint, der 1465 Canon. August. wurde und 1502 starb (Kh. I 603; doch vgl. 596).

39. ... Dise monnstrantz hat herr Johann Canntzler, vicarius chori unnd capellanus s. Katharinae, zue dem gotteshaus geben anno 1465. M. 18r (K. 20, W. 272); Schr. 293,

In parua aurea pixide.

- 40 In disem guldin käpslin oder büchBlin ist hayltumb von sant Seruatio unnd von sant Felicitas.

Sequitur reliquie capelle | trium regum.

In cruce capelle trium regum.

- 41 In disem silbrin creutzlin ist von dem holtz des hailigen creutz.

In ymagine beate Marie vir | ginis capelle trium regum.

- Bl. 11r In disem vergulten Marie || bildt ist haitumb von den zwölfbotten:

- 42 Sant Petro.

Sant Pauls.

Sant Bartholomeo.

Item von sant WenceBlao.

Item ain zan des hailigenn Mamertini.

Item von sant Medario.

Item von sant Lucia.

In monstrancia cum barille ca | pelle trium regum.

- 43 In diser barill ist haitumb von sant Ambrosio.

Item von sant Barnaba.

Item von sant Sigmundt.

- Bl. 11v || Item von dem claidt sant Johannis ewangelisten.

Sequuntur tria clinodia ar | gentea domni Mathei Marschalck canonici, que non seruantur. | In sacristia (die letzten beiden Worte von zweiter, fast gleichzeitiger Hand in einer vom ersten Schreiber frei gelassenen Zeile).

In monstrancia argentea.

- 44 In diser silbrin monstrantz ist haitumb von der gesellschaftt sant Ursula.

Item von der gesellschaftt sant Affra.

In thesauro argenteo.

- 45 In disem silbrin särchlin ist hayltumb ain stuck von sant Jacob apostel.

Kh. I 390 (VII 11). Zum „Tuch Christi“ vgl. das Reliquienverzeichnis des 10./11. Jahrhunderts bei *Ruland*, S. 56.

40. Vgl. K. 22 (W. 274) u. Schr. 293.

41. Zur Dreikönigskapelle siehe Schr. 286, Kh. I 35 u. Br. 49.

44. Item mehr ein schene silbere monnstrantz . . . , darinen reliquia von der gesellschaftt s. Ursulae, item von sannt Affra . . . dise monstrantz hat her Caspar Fabri, weilanndt pfarrer in Eresriedt zue der kirchen geben anno 1522. M. 9r f. (K. 18 — mit der Jahrzahl 1528, W. 270). Schr. 293 f., Kh. I 387 (I 3). — Eine weitere Stiftung zum Jahre 1522 begegnet M. 24v (K. 21, W. 273).

45. Ein *scrinium argenteum* wird bereits im Domschatzverzeichnis des 12. Jahrhunderts erwähnt; siehe *Ruland*, S. 68.

Bl. 12r || Item von sant Anna der muter gotes.
Item von sant Steffan dem marterer.

In monstrancia deaurata.

46 In disem vergulten monstrentzlin ist ain partickell von dem hayligen creutz.

Item hayltumb von sannt Urban dem bapst.

In ymagine argentea sanc | ti Viti domni Viti Mälers Canonici.

47 In diser silbrin gebildnus sant Veyt ist hayltumb von sant Veyt.

Bl. 12v Item von sant Petter dem || apostel.

Item von sant Jeronimo.

Item von dem arm sancti Benedicti.

*In ymagine argentea beate | Marie virginis domni Wolff | gangi
de Zillnhart decani et | prepositi trudentini.*

48 In diser silbrin gebildnus Marie ist hayltumb vonn dem schlayr Marie.

Item von dem garn oder gesponst Marie.

*In ymagine aurea et preciosa | beate Marie virginis domni Hain |
rici de Liechtnaw quondam || episcopi augustensis.*

Bl. 13r

49 In diser guldin gebildnus Marie ist hayltumb von dem har der unbefleckten iunckfrawen Marie der muter gotes.

Item hayltumb von der hailigen iunckfrawen sant Margretha.

In cruce magna argentea | cum crucifixo argenteo.

50 In disem grossen silbrin creutz ist von dem wunderberlichen plut unsers herren Jhesu Cristi.

Bl. 13v Item von dem holtz des hayl || igen creutz.

Item von dem nagel des herren Jhesu.

47. ... unnd hat dise bildnus (s. Viti im Hafen) der ehrwürdige herr Vittus Meler, weilanndt thumbherr und archidiaconus zue Augspurg, zue der kirchen verordnet anno 1518. M. 6r (K. 18, W. 269); Kh. I 388 (III 9). Zu V. Meler (Canonicus 1415, Praepositus s. Viti Frisingae 1510, gest. 1517) siehe Kh. I 610 u. II 158 f., wo auch diese Stiftung vermerkt ist.

48. ... von Wolffgang de Zilnhardt (W. schreibt fälschlich *Eilnharde*), weilanndt thumbherrn zue Augspurg, zue der kirchen verordnet worden a. 1519. M. 5v (K. 18, W. 269); Kh. I 390 (VI 3) u. 488 (III f.). Kh. I 547 (vgl. 608) u. Br. 236 f. erwähnen diese Stiftung einer silbernen Marienstatue zum Jahr 1519. W. von Zillenhardt, der seit 1486 Kanoniker und 1501 Dekan war, starb 1519. — Vgl. oben Nr. 13.

49. ... von dem hochwürdigsten fürsten unnd herrn herrn Hainrich von Liichtenau, gewesenem bischoff zue Augspurg, zue der kirchen verordnet worden anno 1516. M. 5r (K. 17 f., W. 269); Schr. 293, Kh. I 390 (VI 2) u. 488 (III). Kh. I 305 erwähnt die obige Stiftung Bischof Heinrichs IV. von Lichtenau (1505—1517); zu diesem siehe P. Braun, Geschichte d. Bischöfe v. Augsb. III (1814), 152—177, u. Br. 129 f.

50. ... in dem eingemauerten kasten auf der gerechten handt in der sacristey eingeschlossen und aufbehalten (wird) erstlich ein gannz schen silberes crucifix, welliches zue den fürnembsten feirtagen mitten im neuen chor auf ein stainene saul gestellt würdt ... bei disen

Item von dem tisch des herrn.

Item von dem grab des herrn.

Item von dem mirren unnd weyrach, so die hailigenn drey kunig dem herren geopffert haben.

- Bl. 14r Und ist ze mercken, das dise hayltumb seind eingeschlossen gewesen in ainem alltenn silbrin creutz und so man des aufgethan hat, zu erneuern, ist ain geschriff darinn erfunden, da das hayltumb || inn gestanden ist und auch ain zedtel erfunden, begreyffent dise wort: Sancte Udalricus, von dannen guetlichen ist ze glauben, das dises hailtumb sey gewesen sant Ulrichs.

In scriniis seu cistis que ser | uantur supra duabus ianuis | circa summum altare noui cho | ri.

- 51 In disen zwayen truhlin oder schreyen ist vil hailtumb von den gebainen sant Hylaria, Afra, Dyonisio und irer gesellschaft.

- Bl. 14v || *In pura aurea et preciosa mon | strancia cum preciosis lapidibus | et margaritis ornata, per pie | recordacionis reverendissimum in christo patrem | et domni (fälschlich für domnum) Fridericum vinitem (fälschlich für comitem) de Zolern | episcopum augustensem katedrali ecclesie ordinatum et datum.*

- 52 In diser kostparlichen lauter guldinen monstrans mit edlem gestain und berlin wolgeziert ist hayltumb vonn dem holtz des hailigen creutz.

Item von dem har der iunckfrawen Marie.

Item von sant Pauls dem zwölfpoten.

reliquiis ligt ein zettelle, darauf nachfolgende wort geschriben: *Sanctus Udalricus*, daraus zu vermuetten, das solliche dem heiligen Udalrico zugehörig gewesen. M. 40 (K. 44, W. 278); Schr. 293, Kh. I 390 (VII 1) u. I 489. Reliquiae de cruce et de clavo et de sepulcro ... et de mensa werden auch im Reliquienverzeichnis des 11. Jahrhunderts genannt; siehe Schröder im Arch. f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg, IV (1912/15), 498.

51. Vgl. M. 37v f. (K. 44, W. 277); Schr. 294, Kh. I 389 (IV 6. 9—11) u. N. 4r.

52. ... Dise monstrantz pflegt man in festo corporis Christi unnd die ganntz octava hinumb pro venerabili sacramento zue gebrauchen. M. 33r (K. 43). Ist durch bischof Friedrich von Zollern a. 1504 zur kirchen alhie verordnet worden (W. 275). N. 8r weiß weiter zu berichten: An diser guldinen monstranz ist anno 1698 der fueß oder postament vergrößert worden, zu welchem das geldt pro cappa chori von ihro hochfürstlichen gnaden zu Eystätt ... Euchario Schenck von Castell ... appliciert worden. Friedrich II., Graf von Zoller, war 1486—1505 Bischof von Augsburg; vgl. P. Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg, III (1814), 89—151, Kh. I 296 ff., wo die obige Stiftung erwähnt ist (unter Nr. 21), Schr. 293, Br. 128 f. und Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte u. Altertumskunde in Hohenzollern, XXI (Sigmaringen 1887/88), 91 f., wo eine „als Andenken an Bischof Friedrich bewahrte Monstranz der Fürstlich Hohenzollernschen Familie zu Sigmaringen“ beschrieben wird.

Bl. 15r || Item von sant Thomas dem zwölfpoten.
Item von sant Martin.
Item von sant Katherina.
Item von sant Agnes und von sant Margretha.

Crux chori cum barillo et alia | crux preciosa simul ostendantur.

53 In disen baiden kostparlichen creutzen ist ain mercklicher tail des hailigen creutz, welches durch das gantz jar in disem thumbstifft hochgeeret wirt von der gantzen priesterschaft.

Bl. 15v Item premissis publicatis datur benedictio cum cruce, in qua reli || quie sancte crucis existunt.
In nomine patris et filii et spiritus sancti.

Die liturgische Verehrung des hl. Antonius von Padua.

Von Lektor Dr. Hugo Dausend O. F. M., M. Gladbach.

Am 13. Juni 1231 schloß der große Prediger aus der Frühzeit des Franziskanerordens, Antonius aus Portugal, in Paduas Nähe erst 36jährig seine Augen im Tode. Noch kein Jahr war nach seinem Hingang verflossen, da reihte ihn Papst Gregor IX., ein aufrichtiger Freund des Ordens, in die Zahl der Heiligen ein und ordnete an, sein Fest an seinem Todestage, dem 13. Juni, auf der ganzen Welt feierlich zu begehen¹. Dieser Weisung des Papstes ist entsprochen worden. Und auch jetzt gibt es kaum eine Kirche, die das Fest des hl. Antonius nicht alljährlich feiert. Wohl ist es weithin bekannt, daß dem Heiligen volkstümliche Verehrung gezollt wird. Doch die vielgestaltige Verehrung, die die Kirche nun schon seit Jahrhunderten ihrem Sohne offiziell darbringt, kennen nicht gar viele. Auf sie möglichst weite Kreise aufmerksam zu machen, dürfte das 700. Sterbepjahr des Heiligen besonders geeignet sein.

Am Vortage des Festes verkündet die Kirche jedes Jahr: „Zu Padua des hl. Portugiesen Antonius, eines Priesters aus dem Minderbrüderorden, eines Bekenners, durch Leben, Wunderwerke und Predigt ausgezeichnet, den Papst Gregor IX., als noch kein Jahr nach seinem Tode vollendet war, in das Verzeichnis der Heiligen eintrug“².

Diese Fassung gilt jetzt allgemein in der Kirche. Früher, bis zur Neuausgabe des römischen Martyrologiums im Jahre 1922, hatten die verschiedenen Familien des hl. Franziskus von Assisi und die regulierten Chorherren ihren besonderen Text. Es weichen gegenwärtig nur noch die regulierten Chorherren in der Form von der allgemein üblichen ab. Bei ihnen heißt es: „Zu Padua des hl. Antonius, eines Portugiesen, eines Priesters, der bei den regulierten Chorherren Profeß ablegte, aus Begierde nach dem Martertode zum Minderbrüderorden überging und durch sein Leben, seine Wundertaten und seine Predigt hervorleuchtete“³.

Der Tag selber hat allgemein den Rang eines Duplexfestes. Das Meßformular ist zum größten Teil der ersten Messe am Feste eines Bekenners, der nicht Bischof war, der Messe „Os justi“ entnommen. Nur Epistel, Alleluja mit Vers finden sich im zweiten „Justus ut palma“ beginnenden Formular. Diese beiden Stücke wurden wohl aus ihm genommen, weil die Epistel von den Mühen und Arbeiten eines apostolischen Arbeiters spricht, und der Allelujavers den gottesfürchtigen

¹ Bullarium Franciscanum ed. Sbaralea Rom 1756, 79; Epitome Bullarii ed. C. Eubel Quaracchi 1897 8 n. 82; zum Ganzen vgl. *H. Dausend*, Zur liturgischen Verehrung des hl. Antonius von Padua in: *Franziskan. Studien* 17 (1931) 51—67. *B. Kleinschmidt*, Antonius von Padua, Düsseldorf 1831, 231—46.

² Rom 1930.

³ Martyrologium der regulierten Chorherren.

Mann und den preist, der am Gesetze seine Freude hat, Dinge, die bei St. Antonius zutreffen.

Eigen sind nur die Gebete. Die Kollekte erfleht vom Herrn geistige Hilfe hier auf Erden und die ewige Seligkeit. Die Sekret, das Stillgebet, bittet: „daß die Opfergaben dem Volke heilbringend seien, für das Christus sich seinem Vater als lebendiges Schlachtopfer dargebracht hat“. Das Schlußgebet, die Postkommunio endlich fleht „um die Wirkung des heilbringenden Opfers nach dem Empfang durch Antonius' Verdienst und Fürsprache“.

Das allgemeine Tagzeitengebet der Kirche und das der regulierten Chorherren an diesem Tage hat nur ein besonderes Gebet, das wie stets der Kollekte der Messe entspricht und die besonderen Lesungen der zweiten Nachtwache, die uns ein kurzes Lebensbild des Heiligen bieten und der alten Legende entnommen sind. Seine Psalmen alle und die Lesungen der ersten Nachtwache werden dem jeweiligen Wochentag entnommen. Alles andere entstammt dem Gemeinsamen im Tagzeiten eines Bekenners, der nicht Bischof ist.

Anders sind Meßformular und Tagzeitengebet bei den verschiedenen Familien der Orden des hl. Franziskus von Assisi und allen denen, die ihr Meßbuch und Brevier benutzen. Bei allen stimmt das Meßformular im Eingang, in der Kollekte, in der Epistel, im Evangelium und im Schlußgebet überein. Die Gebete bei den Konventualen und Kapuzinern sind dieselben wie im allgemeinen römischen Ritus. Die Minderbrüderfranziskaner haben ein besonderes Stillgebet. Es fleht im Hinblick auf die dargebrachten Gaben um glühende Gottesliebe in ähnlicher Weise, wie Antonius mit himmlischen Gaben überschüttet worden ist. Eingang und Evangelium entstammen bei allen der gemeinschaftlichen Messe an Festen der Kirchenlehrer. Ihr haben die Konventualen und Kapuziner außerdem noch den Stufengesang, den Traktus und den zweiten Allelujavers der Osterzeit entnommen. Den Opfergesang finden wir in der ersten der gemeinschaftlichen Messen am Feste eines Bekenners, der nicht Bischof war, in der Messe „Os justi“. Der Allelujavers des Stufengesanges, der erste Allelujavers in der Osterzeit stammen aus Spr 10, 20, die Epistel aus Weish 7, 7—15, der Kommunionvers aus Mt 25, 20 f.

Alles, was bei den Minderbrüderfranziskanern von diesen Texten abweicht, geht auf Jesus Sirach zurück, und zwar der Eingang auf 15, 5, das Graduale mit Vers auf 24, 3 f., der Allelujavers auf 48, 15, der Traktus auf 39, 12 f. und 48, 15, der Opfergesang auf 49, 1 f., der Kommunionvers auf 51, 30.

Was bei den Formularen, die den Konventualen, Kapuzinern und Minderbrüderfranziskanern gemeinsam sind, auffällt, ist die Tatsache, daß der hl. Antonius als Kirchenlehrer gefeiert wird. Er hat nach Weisheit gestrebt und hat sie erlangt. Er ist zum Salz der Erde geworden und zum Licht der Welt. Nach den Texten der Konventualen und Kapuziner nannte er Wahrheit und Erbarmen sein eigen. Als treuer Knecht hat er sich abgemüht; dafür hat er den gebührenden Lohn vom Herrn empfangen. Dieses Meßformular findet sich

schon im römischen Meßbuch, das 1474 in Mailand erschienen ist⁴, mit Ausnahme des schönen Verses: „Antoni, compar inclyte, nostri quondam itineris, tu nobis adhuc miseris, in patria iam praedite, te gloriose comite, nos ora frui superis⁵“, der dem Vers „Lex Dei eius“ beigefügt ist. Die Verehrung als Kirchenlehrer verdankt St. Antonius seiner Heiligsprechung. Bei ihr hat der Papst nach dem „Te Deum“ die Antiphon zu Ehren der Kirchenlehrer „O doctor optime“ angestimmt⁶. Wann die Bezeichnung als Kirchenlehrer in Messe und Offizium eingedrungen ist, steht nicht fest. Das Offizium in einem Franziskanerbrevier, das nach 1398 entstanden ist, hat von der Verehrung des hl. Antonius als Kirchenlehrer noch keine Spur⁷. Die Franziskanerminderbrüder dürfen sich in ihren Meßtexten noch des Ruhmes und der Auszeichnung freuen, deren Antonius teilhaft geworden. Im Leben schon tritt er uns als Wundertäter entgegen. Der Kommunionvers läßt ihn als Prediger erscheinen und erinnert zugleich an die Unversehrtheit, deren seine Zunge gewürdigt wurde. Weil das Fest bei den Familien der Orden des hl. Franziskus mit einfacher Oktav gefeiert wird, finden wir am 20. Juni das gleiche Formular wie am Feste. Nur das Kirchengebet weicht ab. Es erbittet die fromme und lebhaftes Fürsprache des berühmten Bekenners, des seligen Antonius, die uns in diesem Leben die Gnade Gottes und im andern die ewigen Freuden erlangen möge.

Auch das Tagzeitengebet der Franziskusfamilien weicht von dem allgemein römischen und dem der Augustinerchorherrn ab. Dabei unterscheidet sich wieder das der Konventualen und Kapuziner von dem der Franziskaner. Die drei stimmen, was den besonderen Teil angeht, nur im Gebet, den Lesungen der ersten und dritten Nokturn und den Kapiteln überein. In den Lesungen der zweiten Nokturn weicht das der Konventualen und Kapuziner von dem der Minderbrüderfranziskaner etwas ab.

Das Besondere der Franziskanertagzeiten besteht darin, daß sie ein Reimoffizium bilden. Nicht bloß die Hymnen, sondern auch die Antiphonen, Responsorien und das Invitatorium sind dichterische Erzeugnisse mit Rhythmus und Reim. Sie bieten ein Lebensbild des Heiligen. Die Antiphonen zu den Psalmen zeichnen mit Beziehung auf Worte des folgenden Psalmes das Tugendleben, die zum Magnificat und Benedictus heben mehr das Lob auf Antonius hervor und wenden sich an ihn mit herzlicher Bitte, die Responsorien malen kurz und klar Antonius' wunderbare Berufung und Wirken im Franziskanerorden, die einzelnen Tugenden und seine Wundermacht; das Invitatorium führt hin zu Antonius im Himmelssaal, wo er die erstrebte Wahrheit genießt. Das Ganze ist in Trochäen gegossen und mit Ausnahme der Responsorien lyrisch empfunden und dargestellt. Julian von Speier, der ehemalige Chormeister am französischen

⁴ Ed. R. Lippe, London 1899 in: Henry Bradshaw Society 17.

⁵ A. a. O. 937; H. Felder, Reimoffizien Freiburg (Schw.) 1901. LX.

⁶ L. Wadding, Annales Minorum I. ad annum 1232 n. 14.

⁷ Vgl. Dausend, Zur liturg. Verehrung des hl. Antonius 56 und Anm. 28.

Königshof zu Paris, später Franziskaner im berühmten Pariser Konvent, wo er um 1250 gestorben und begraben ist, hat dieses Offizium verfaßt. Es gehört zu den bedeutendsten Schöpfungen dieser Art⁸.

Die Tagzeiten der Konventualen Kapuziner, der ihnen unterstellten Ordensfrauen und des Diözesanklerus von Padua haben eigene Hymnen, deren Verfasser unbekannt ist. Die Antiphonen, Responsorien und das Invitatorium sind Stellen des Alten Testaments, vorzüglich der Weisheitsbücher. Sie sind ein Loblied auf den Heiligen ob der Gnaden, die der Herr ihm geschenkt, und der Werke, die er durch ihn gewirkt hat. Das Ganze mutet wie eine Lebensbeschreibung des Heiligen an, die aus Schriftstellen zusammengetragen ist⁹. Es geht auf Azzoguidi zurück (1742)¹⁰.

Am Festtage des hl. Antonius am 13. Juni kann eine besondere Weihe der Lilien stattfinden. Es gibt für sie zwei Formularien, das eine gilt der feierlichen Weihe¹¹. Sie steht mit dem heiligen Opfer in engster Verbindung und ist den Söhnen des hl. Franziskus vorbehalten. Das andere ist für die einfache Weihe¹² bestimmt. Sie kann jeder Priester vornehmen, der von einem rechtmäßigen Klosteroberen des Franziskanerordens die nötige Vollmacht dafür erhalten hat.

Die feierliche Weihe wird eingeleitet wie jede andere durch den Vers: „Wer mir hilft, ist der Herr“ und ein Gebet. Ihnen folgt das Evangelium nach Mt 6, 24—33. Es ist gewählt, weil hier die Schönheit der Lilien und die Sorge des himmlischen Vaters für sie erwähnt wird. Nachdem es gesungen, beginnt die eigentliche Weihe mit Anwendung von Weihwasser und Weihrauch durch ein besonderes Weihegebet, das als besondere Frucht der andächtigen Anwendung der Lilien die Flucht der Dämonen, Enthaltbarkeit, Fernhalten von Krankheiten, Friede und Gnade erfleht. Daran schließt sich die Lilienprozession an, während der das berühmte Responsorium: „Si quaeris miracula“ gesungen wird. Die Prozession ist der Kerzenprozession auf Mariä Lichtmeß nachgebildet. Eine Anrufung des hl. Antonius und ein Gebet zu seiner Ehre bilden den Schluß der Feier. Ihr folgt unmittelbar die heilige Messe. Die einfache Lilienweihe kennt nur das Weihegebet, das einige Versikel einleiten, die Besprengung mit Weihwasser und den Vers mit dem abschließenden Gebet. Wann und wo diese Weihe entstanden ist, wissen wir nicht. Die Diözese Padua und die Familien des

⁸ H. Dausend, Julian von Speier als Dichter von Reimoffizien in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 3 (1928) 19—22, 23 f., 25 f.

⁹ Dausend, Zur liturg. Verehrung 60 ff.

¹⁰ L. Oliger, De fatis Offici liturgici S. Antonii Patavini in: Antonianum 6 (1931) 271. Hier wird noch ein viertes Antonius-Offizium für den Weltklerus in Portugal, Brasilien und anderen Ländern angegeben.

¹¹ Rituale Romano-Seraphicum. Quaracchi 1910 176 ff.

¹² A. a. O. 179; Rituale Romanum Rom (Desclée) 1926, 674.

hl. Franziskus feiern außerdem am 15. Februar die Übertragung der Gebeine des Heiligen.

Das Martyrologium der Minderbrüderfranziskaner und Kapuziner verkündet am Vortage: „Zu Padua die Übertragung des hl. Antonius aus Portugal, eines Bekenner zur Zeit Papst Urbans IV. Seine Zunge wurde in Anwesenheit des hl. Bonaventura, des siebenten Generalministers nach dem seraphischen Patriarchen, so unversehrt, frisch und rot aufgefunden, daß sie eher einem lebenden als einem toten Körper zu gehören schien.“

Bei den Konventualen heißt es: „Zu Padua die Übertragung des Körpers des hl. Antonius aus Portugal, Priesters aus dem Minderbrüderorden und Bekenner, von dem bescheidenen Platze in der Kirche zum Hauptaltare zur Zeit Urbans IV. Seine Zunge wurde vom hl. Bonaventura, dem siebten Generalminister nach dem seraphischen Patriarchen, unversehrt, frisch und rot aufgefunden. Sie wurde während des Pontifikates Benedikts XIV. feierlich in der reichen Kapelle beigesetzt. Diese Übertragung, die am 6. April geschah, wird an diesem Tage gefeiert, an dem der Leichnam unter Klemens VI. unter größter Feierlichkeit in einem kostbaren Grabe bestattet wurde.“

Die Franziskaner und Kapuziner gedenken also nur der einen Übertragung vom 15. Februar 1265, die Minoriten auch der zweiten unter dem Kardinallegaten Guido von Montfort am 15. Februar 1350 zur Zeit Urbans IV. und der dritten unter Kardinal Razzonico am 6. April 1745 zur Zeit Benedikts XIV. Schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts war die erste Übertragung als Festfeier bekannt¹³.

Die Minderbrüderfranziskaner, die Provinz Lecce ausgenommen¹⁴, begehen diesen Tag nur als einfaches Fest (simplex). Das Meßformular ist dasselbe wie am 13. Juni. Nur bedienen sich die Minderbrüderfranziskaner drei besonderer Gebete. Das Kirchengebet fleht mit Hinweis auf die unversehrte Zunge des hl. Antonius, seine Verdienste und sein Beispiel um die Gnade, Gott allezeit zu loben und zu preisen; das Stillgebet „durch die Fürbitte des Antonius unsern Körper stets als heilige, gottgefällige Opfergabe darbringen zu können“; die Postkommunio „um ständigen Schutz für die Kirche“. Das Tagzeitengebet kennt nur eine Magnificatantiphon aus Sir 15, 45, die Antonius' Erhöhung, seine Weisheit und Einsicht preist und eine Benedictusantiphon aus Sir 39, 15 f., die auf das Andenken und das Lob des Heiligen hinweist, deren Antonius sich in der Kirche erfreut. Ein eigenes und zwar das von Flaminius Annibali de Latera verfaßte und 1795 veröffentlichte Officium ist der Provinz Lecce zugestanden¹⁵. Die Kapuziner haben eigen nur die Kollekte, die die Übertragung erwähnt. Alles andere entnehmen sie auch für die Tagzeiten dem 13. Juni, nur

¹³ Dausend, a. a. O. 66.

¹⁴ Acta Ordinis Fratrum Minorum 26 (1907) 45 f., vgl. Oliger, 274.

¹⁵ Acta Ordinis Fratrum Minorum 46—49, vgl. Oliger, a. a. O. Oliger, De ultima mutatione Officii s. Francisci in: Archivum Franciscanum-Historicum 1 (1908) 48.

bedienen sie sich zum Magnificat und Benedictus eines besonderen Verses, der Ps 4, 4 entstammt und den Gedanken ausdrückt: Während wir den Heiligen anrufen, hat der Herr ihn verherrlicht.

Bei den Konventualen hat dieser Erinnerungstag höheren Festrang. Alles entspricht bei dem Meßformular und Tagzeitengebet dem 13. Juni. Nur fällt in der Messe das Credo aus und wird als Kirchengebet dasselbe wie bei den Kapuzinern gebraucht. Das Tagzeitengebet hat besondere Lesungen für die zweite und dritte Nokturn. Die Lesungen decken sich inhaltlich mit der Ankündigung des Martyrologiums; die erklärenden Worte zum Evangelium Mt 5, 13—19 entstammen der Pastoralregel des hl. Papstes Gregor des Großen, und zwar der 36. Ermahnung des 35. Kapitels des 3. Teiles.

Außerdem gibt es noch eine Segnung und Weihe der Kinder zu Ehren des hl. Antonius, die in romanischen Ländern sehr verbreitet und beliebt ist. Der liebliche Legendenzug von der Erscheinung des Jesukindes wird im Weihegebet als Beweggrund dafür benutzt, daß gerade Antonius die Kinder empfohlen werden. Selbst die feierliche Aufnahme in die Pia Unio Antoniana hat eine entsprechende liturgische Form gefunden¹⁶.

Reich und mannigfach sind die Formen, mit denen die Kirche den hl. Antonius verehrt in ihrem offiziellen Gebet, Opfer und Segen. Was sie hier besonders hervorhebt, ist das Wesentliche im Leben jedes Heiligen, es sind seine Tugenden und seine Verähnlichung mit Christus und die Macht und Herrlichkeit bei Gott. Das ist es aber, was im Jubiläumsjahr besonders hervorgehoben und angestrebt werden soll.

¹⁶ Rituale Romano-Seraphinum. Kindersegnung: 370; Aufnahme: 366.

Neuere Literatur zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes.

- Vogels, Heinrich Joseph*, Codicum Novi Testamenti Specimina. P. Hanstein, Bonn 1929. 54 Tafeln in Lexikonformat. Geh. M. 16.50, geb. M. 18.—.
- Zahn, Theodor*, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1928. VII u. 120 S. Geh. M. 5.—, geb. M. 6.50.
- Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu. Ebd. 1928. VI u. 82 S. Geh. M. 3.60, geb. M. 5.—.
- Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters. Ebd. 1929. VI u. 74 S. Geh. M. 3.20, geb. M. 4.70.
- Bußmann, Wilhelm*, Synoptische Studien. Zweites Heft: Zur Redenquelle. Buchhandlung des Waisenhauses Halle (Saale) 1929. VIII u. 213 S. Geh. M. 14.—.
- Edelsheim, Fery Freiherr von*, Das Evangelion nach Markos. Psychologisch dargestellt. Eduard Pfeiffer, Leipzig 1931. 414 S. M. 22.50.
- Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Herausgegeben von Fritz Tillmann. — III. Bd. *Tillmann, Fritz*, Das Johannesevangelium. Vierte, neu bearbeitete Auflage. P. Hanstein, Bonn 1931. XII u. 364 S. Brosch. M. 11.80, geb. M. 14.30.
- VII. Bd. *Meinertz, Max* und *Tillmann, Fritz*, Die Gefangenschaftsbriefe des Heiligen Paulus. Vierte, neu bearbeitete Auflage. Ebd. 1931. VIII u. 169 S. Brosch. M. 5.80, geb. M. 7.80.
- Freundorfer, Joseph*, Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie. (Biblische Studien Bd. XXIII, Heft 1.) Herder, Freiburg i. Br. 1929. XV u. 148 S. M. 6.—.
- Schneider, Carl*, Die Erlebnisse des Johannes. Dörffling und Franke, Leipzig 1930. 145 S. Geh. M. 6.50.
- Haugg, Donatus*, Judas Iskariot in den neutestamentlichen Berichten. Herder, Freiburg i. Br. 1930. 198 S. M. 6.—.

*

1. Daß die Beschäftigung mit der Textgeschichte der Bibel eine nicht bloß für die meisten Theologen überflüssige, sondern auch sehr langweilige Angelegenheit sei, ist ohne Zweifel ein recht landläufiges Urteil, und wenn man in der Textkritik bloß ein Jonglieren mit Wörtern sieht, ist es nicht einmal falsch. Aber den Vorwurf der Langweiligkeit wird man in dem Augenblick fallen lassen, in dem man gelernt hat, das Werden des Textes zu begreifen, eine Handschrift als Ganzes in ihrer Eigenart zu erfassen; da gewinnt auf einmal alles Leben und Bedeutung. Und daß hinter Textvarianten eine Menge theologischer Arbeit versteckt sein kann, deren Erkenntnis für uns durchaus nicht überflüssig ist, wird sich dann auch gar bald zeigen. Leider ist der Zugang zu den Quellen der Textgeschichte nur wenigen offen. Darum muß man für jedes Hilfsmittel dankbar sein, das die Bekanntschaft mit der handschriftlichen Überlieferung erleichtert. Der Anklang, den die „Specimina“ neutestamentlicher Handschriften von *H. J. Vogels* alsbald gefunden haben, bewies, daß ihre Publikation eine Lücke ausgefüllt hat. Auf 54 Tafeln, die technisch auf den höchstmöglichen Grad der Vollendung gebracht sind, bietet der Herausgeber auf Grund umfassender Kenntnis des Handschriften-

bestandes ein ausgesuchtes Material, in dem für alle wichtigeren Fragen der Textgeschichte des N. T. Belege zu finden sind.

2. *Theodor Zahn* hat als Neunzigjähriger die Diktate einiger seiner Vorlesungen veröffentlicht, von denen mir drei vorliegen: „Grundriß der Einleitung in das N. T.“, „Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu“ und „Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters“. In knapper, aber klarer Form sind hier die Ergebnisse fleißigster Arbeit eines Menschenlebens gesammelt, die — abgesehen natürlich von spezifisch protestantischen Dogmen wie dem von den leiblichen Brüdern Jesu, der Nichtgebundenheit der Sakramentenverwaltung an ein Priesteramt in der Urkirche u. dgl. — auf weiten Strecken mit den Anschauungen der katholischen Theologie sich decken, so daß auch der katholische Theologe die Bändchen mit Nutzen gebrauchen kann.

3. Mit der Entstehung der synoptischen Evangelien, näherhin mit der als erwiesen vorausgesetzten Redenquelle des Matthäus und Lukas befaßt sich *W. Bußmann* im 2. Heft seiner „Synoptischen Studien“ (vgl. die Besprechung des 1. Heftes im 4. Jahrgang — 1927 — S. 165 f. *dieser Zeitschrift*). Drei Ergebnisse glaubt *B.* gewonnen zu haben: 1. Lk hat die Redenquelle treuer überliefert als Mt, nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Ordnung des Ganzen. 2. In dieser Redenquelle sind zwei ursprünglich getrennte Sammlungen vereinigt, von denen die eine auch Erzählungen, die andere nur Reden enthält; jene war griechisch, diese aramäisch geschrieben und ist von beiden Evangelisten selbständig übersetzt worden. 3. Die aramäische Redenquelle ist älter als die auch von Mk benutzte Geschichtsquelle, die griechische hingegen jünger. — Man muß der Untersuchung zubilligen, daß sie mit großem Fleiß und Scharfsinn im einzelnen unternommen worden ist; aber sein Hypothesengebäude als einigermaßen gesichert erscheinen zu lassen, ist dem *Verf.* nicht gelungen. Er selbst ist sich dessen bei den Einzeluntersuchungen auch wohl bewußt, wie die ständig gebrauchten Einschränkungen wie „wahrscheinlich“, „wohl“, „kaum“, „möglich“ usw. zeigen; um so mehr befremdet die Zuversicht, mit der aus schwachen Prämissen weittragende Schlußfolgerungen gezogen werden.

4. Das Markusevangelium unterzieht *Fery Freiherr von Edelsheim*, nachdem „die bisher angewandten Methoden, insonderheit die historische, zu keinem befriedigenden Resultat geführt“ haben, einer „psychologischen“ Betrachtung: „Durch Einfühlung in die Denk- und Handlungsweise der dargestellten Personen und derer, die als Überlieferer zu Wort kommen, soll das, was dem evangelischen Bericht zugrundeliegt, erschaubar gemacht werden“. Zwei neue Hilfsmittel zieht *E.* dazu heran: die rekonstruierte aramäische Form der Herrenworte und die Schallanalyse. Ist jene Rekonstruktion recht problematisch, so ist die Schallanalyse nach *Lietzmanns* bekanntem Experiment wissenschaftlich wohl erledigt; doch sind beide nicht von so maßgebendem Einfluß auf die Resultate des Buches, daß sie nicht auch ohne ihre Hilfe gefunden sein könnten. Man fühlt sich um hundert Jahre zurückversetzt, wenn man den Rationalismus seichtesten Schlages sieht, mit dem hier Person und Werk Jesu auf die Ebene platter Alltäglichkeit herabgezogen werden; denn diese, nichts anderes, wird als der „intentionale Gehalt“ der einzelnen Perikopen entwickelt. Allerdings, wenn man von „Jesu Bindung an den Vater-Complex“, vom „sexuellen Regreß im Verlauf seiner Entwicklung“, vom „Messias-Complex“ und dergleichen liest, merkt man doch, daß der *Verf.* im Zeitalter der Psychoanalyse lebt, für deren Anwendung historische Persönlichkeiten um so willkommener Objekte sind, je duldsamer sie sein müssen. Es lohnt nicht, die anderen Ingredienzien zu analysieren, aus denen hier ein Dilettant ein ungenießbares Gebräu sammelt; man weiß nicht, ob man mehr über die Naivität staunen soll, mit der über die schwierigsten Fragen abgeurteilt wird, oder über die Anmaßung, mit der andere Ansichten auf Schritt und Tritt als „Unsinn“, evangelische Berichte als „irreführend“, „unglaublich“ abgetan werden, während die Begründung der eigenen Meinung fast nirgendwo über die Prädisierung mit nichtssagenden Wörtlein wie „ersichtlich“, „einsichtig“, „sehr wahrscheinlich“ hinausgeht. Eine für ein

wissenschaftliches Buch heutzutage unmögliche Zitationsweise charakterisiert das Ganze eigentlich schon hinreichend; zu Einzelheiten Stellung zu nehmen, verlohnt unter diesen Umständen nicht.

5. Das Johannesevangelium von *F. Tillmann* erscheint als erster Band der 4. Auflage des Bonner Neuen Testamentes, die zugleich eine Neubearbeitung des Gesamtwerkes sein wird. Äußerlich fällt angenehm das bessere Papier und die Vergrößerung der Type auf. Der nicht unerheblich gewachsene Umfang des Bandes — 364 gegen 292 Seiten der 1.—3. Auflage — ist dadurch jedoch nur teilweise bedingt; auch der Inhalt ist bei der Neubearbeitung um ein Beträchtliches vermehrt worden. Insbesondere sind die Ergebnisse und die Fragestellungen der vergleichenden Religionsgeschichte weit stärker als bei der 1. Auflage berücksichtigt. Das zeigen nicht nur die Einleitung, die um ein eigenes Kapitel über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Johannesevangeliums bereichert worden ist, und neu eingeführte Exkurse wie der über „Zeugung oder Geburt aus Gott“; auch der Kommentar läßt auf fast jeder Seite die ergänzende und bessernde Hand erkennen. Neben den Forschungen vor allem *F. J. Dölgers* über die Beziehungen zwischen Christentum und Antike ist das durch *Strack-Billerbeck* aus der rabbinischen Literatur erschlossene Material in besonderem Maße herangezogen worden. Die stoffliche Bereicherung kommt sinnfällig im Register zum Ausdruck, das von 20 auf 25 Spalten angewachsen ist.

6. In ähnlicher Weise sind die Gefangenschaftsbriefe Pauli in demselben Sammelwerk neu bearbeitet worden, Kol, Eph, Philem von *M. Meinertz*, Phil von *F. Tillmann*. In diesem Bande wird vor allem der paulinischen Mystik besondere Aufmerksamkeit zugewandt.

7. In der Geschichte der Erklärung der Apokalypse stellt die 1914 veröffentlichte Untersuchung *F. Bolls* „Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse“ einen Meilenstein dar. Zwar war die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise schon vorher auf das dunkelste Buch des N. T. angewandt worden; aber während *Gunkel*, *Bousset* u. a. die Wurzeln der Vorstellungen des Apokalyptikers in der altsemitischen Welt, vor allem in Babylon, suchten, glaubte *Boll* sie in der hellenistischen Umwelt des Verfassers, vor allem in dem damals weit verbreiteten astrologischen Aberglauben gefunden zu haben; die Visionen der Apokalypse sind nach ihm nicht wirklich geschaut, sondern aus jenem Material am Schreibtisch geformt, also literarische Mache. Diese These unterzieht *J. Freundorfer* in einer sorgfältigen und scharfsinnigen Studie der Kritik. Er macht die Probe an den vier Hauptuntersuchungen *B.s* über die Schalen- und Posaunenvision (c. 16 und 8), die Heuschreckenvision (c. 9), die apokalyptischen Reiter (c. 6) und das apokalyptische Weib (c. 12), und weist überzeugend nach, daß sich zwar einige frappante Ähnlichkeiten zwischen astrologischen Vorstellungen der hellenistischen Zeit und einigen Elementen der apokalyptischen Visionen finden, wie die Beziehung der Waage in der Hand des dritten Reiters auf die Hungersnot, daß aber darüber hinaus die Ableitungen *B.s* nur durch gewaltsame Pressung der Ähnlichkeiten und Außerachtlassung der Differenzen zustande kommen konnten. Ein richtiger Kern der Untersuchungen *B.s* bleibt dabei bestehen: das Weltbild der Apokalypse ist ohne Berücksichtigung der hellenistischen Naturanschauung nicht zu begreifen; das Material der Visionen ist zum Teil dieser Anschauung entnommen. Aber darum sind sie weder als literarische Mache zu bewerten, noch läßt sich nachweisen, daß der Apokalyptiker sich der astralen Herkunft einiger seiner Bilder überhaupt bewußt gewesen ist.

8. Treffend bemerkt *C. Schneider* gegenüber einem Verfahren wie dem von *Boll* angewandten, daß es für das Erlebnis „völlig gleichgültig ist, ob ein visionär gesehenes Bild aus Persien, dem Judentum oder dem Hellenismus stammt; wichtig ist nur, wie es der Schriftsteller, der es benutzt, erlebt hat“. Der vorhandene Stoff wird „durch das individuelle Erlebnis in ganz andere Zusammenhänge eingegliedert, erlangt dadurch andere Ganzheitsqualitäten und wird damit für den Erlebenden und den in ihn sich Einfühlenden zu einem ganz Neuen“. *Schneider* gelangt auf einem anderen Wege als *Freundorfer* zu dem Ergebnis, daß die

Apokalypse als Literatenarbeit nicht zu begreifen ist. Auf den Forschungen von *E. Jaensch* und seiner Schule über die „Eidetik“, d. h. eine Zwischenstufe zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, sowie auf den neueren Untersuchungen über Halluzination und Traum fußend, prüft *Sch.* das Bildmaterial der Apokalypse auf die psychologischen Voraussetzungen seiner Konzeption. Er stellt fest, daß die gesamte Apokalypse von stärksten und gegensätzlichsten Gefühlen getragen ist, daß die Visionen mit größter Deutlichkeit empfunden werden, wobei die akustische Empfänglichkeit noch stärker ist als die visuelle, und daß in der Art dieses Erlebens sowohl wie in seiner literarischen Formung — hier vor allem in der Stereotypisierung, den Sammlungs- und Ermüdungspausen und der Zahlensymbolik — Kriterien gegeben sind, die auf eine schizothyme Veranlagung des Sehers auf Patmos schließen lassen, wobei betont wird, daß diese Schizothymie durchaus nicht im pathologischen Sinne zu nehmen ist. Der Grenzen, die solcher Art Forschung gesteckt sind, bleibt sich der *Verf.* wohl bewußt; er will die theologische und historische Betrachtungsweise nur ergänzen, was durchaus zu begrüßen ist. Grundsätzlich läßt sich sowohl die Annahme der Benutzung von Traditionsgut als auch die einer besonders für Visionen disponierenden psychischen Veranlagung des Johannes mit dem wesentlich übernatürlichen Charakter seiner Gesichte durchaus vereinbaren.

9. Eine der dunkelsten Persönlichkeiten des N. T. hat *D. Haug* zum Gegenstande seiner Spezialuntersuchung „Judas Iskarioth in den ntl. Berichten“ gemacht. *H.* gibt zunächst eine Geschichte der Judasforschung (S. 19—61), sodann eine Exegese der Berichte des N. T. über den Verräter (S. 63—189). Es ist nicht ohne Reiz, zu verfolgen, wie man Judas nicht nur als „Sünder“ und als „Schuft“, sondern auch als „Helden“ zu begreifen versucht hat, wenn man ihn nicht gar als „Gegenstand der Sage“ abtat. Von Einzelheiten des exegetischen Teiles hebe ich hervor, daß *Verf.* die Judaskommunion verneint; ἐκρήσατο Apg 1, 18 hat nach ihm den Sinn: Judas gab (unabsichtlich) das Geld her, und ein anderer (der Hohe Rat) kaufte für ihn; Apg 1, 18b hat sich nach Mt 27, 5 abgespielt. Die harmonistische Tendenz des *Verf.* ist etwas zu stark spürbar. Der Wert der sehr fleißigen Arbeit liegt vor allem in der gewissenhaften Rechenschaft über das bislang in der Judasfrage Geleistete, wofür eine äußerst umfangreiche Literatur durchgearbeitet worden ist; die Lückenhaftigkeit der Quellen macht im übrigen einen wesentlichen Fortschritt unserer Erkenntnis wohl für immer unmöglich.

K. Th. Schäfer.

Aus kirchlicher Kunst und Liturgie.

1. *Beitz, Egid*, Rupertus von Deutz. Seine Werke und die bildende Kunst. Verlag des Kölnischen Geschichtsvereins E. V. (Creutzer & Co.), Köln 1930. 158 S. mit 29 Abbildungen. 6 M. — 2. *Brinktrine, Johannes*, Sacramentarium Rossianum. Cod. Ross. Lat. 204. Herder & Co., Freiburg 1930. IV u. 210 S., 3 Tafeln. 12 M. — 3. *M. Kardinal Faulhaber*, Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage weiteren Kreisen erklärt. Verbesserte u. vermehrte Neuauflage. J. Kösel & Fr. Pustet, München o. J. 342 S. Geb. 8,50 M. — 4. *Jorden, Willibald*, Das cluniazensische Totengedächtniswesen, vornehmlich unter den drei ersten Äbten (940—954). Zugleich ein Beitrag zu den cluniazensischen Traditionsurkunden. Aschendorff, Münster i. W. 1930. VIII u. 116 S. 5,40 M. — 5. *Kuphal, Erich*, Der Dom zu Köln. Festschrift zur Feier der 50. Wiederkehr des Tages seiner Vollendung am 15. Okt. 1880. Verlag des Köln. Geschichtsvereins E. V. (Creutzberg & Co.), Köln 1930. 352 S. mit vielen Abbildungen. — 6. *Mitterwieser, Alois*, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. Knorr & Hirt, München 1930. 108 S., 52 Abbildungen auf 32 Tafeln. 4,90, geb. 6,40 M. — 7. *Nickl, Georg*, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl d. Großen. F. Rauch, Innsbruck. X u. 76 S. 3,50 M. — 8. *Weingartner, Jos.*, Römische Barockkirchen. J. Kösel & Fr. Pustet, München o. J. 226 S. u. 152 Abbildungen. Geb. 18 M.

*

1. Vor zehn Jahren schrieb *P. Odilo Wolff O. S. B.*, ein geborener Kölner, das Büchlein „Mein Meister Rupertus“, um einen Blick tun zu lassen in die mystische Art der Theologie und Exegese des gelehrten Abtes von Deutz aus dem 12. Jahrhundert. Jetzt beschenkt uns ein anderer Kölner, *E. Beitz*, mit einer Darstellung des Einflusses, den Ruperts Persönlichkeit und Schriften auf die bildende Kunst gewonnen. Auch dieser ruht in der mystischen Versenkung, aus der er seine theologischen Gedanken poetisch zu gestalten weiß. Den größten Vorteil zog die Ikonographie (Malerei und Plastik) daraus. Hochinteressant und wertvoll für die Gedankenwelt der romanischen Kunst sind die Ausführungen über den göttlichen Gnadenstuhl, die Vierfaltigkeit, das Kreuz und Gabelkreuz, den Madonnentyp (besonders die Standmadonna von St. Maria im Kapitol zu Köln). Doch auch andere Zweige der bildenden Kunst verdanken Rupertus reiche Anregung; auf ihn ist die Gründung der Deutzer Schreib- und Miniaturschule zurückzuführen. Mit spürbarer Hingabe und Liebe hat der Verfasser das zerstreute Material zusammengetragen, und wenn der Zusammenhang mit Rupert nicht überall zu historischer oder kunsthistorischer Sicherheit gebracht werden konnte, so sind doch die Momente der Probabilität geschickt zueinander geordnet. Die Äußerungen über Christus und Maria S. 106 ff. bedürfen einer vorsichtigeren Fassung. Einmal ist nicht zu vergessen, daß, auch wenn man bei gewissen Erscheinungen der Volksfrömmigkeit von einem Überwuchern des Marienkultus reden möchte, doch die Theologie niemals den Weg betreten hat, sondern „alles wieder auf Gott oder Christus direkt zurückführt“¹. Ferner ist in der Liturgie der Marienfeste eine entschieden christologische Grundhaltung zu beachten; es genügt, auf die Oration des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariä hinzuweisen. Auch die Fürbitte Mariens galt dem mittelalterlichen Christen nicht schlechthin allmächtig. Das Mysterienspiel von den klugen und törichten Jungfrauen endet damit, daß die letzteren trotz zweimaliger Fürbitte Mariens von Teufeln in die Hölle geschleppt werden. 1321 wurde das Spiel in Eisenach vor dem Landgrafen Friedrich dem Freidigen aufgeführt und wirkte nachhaltig auf ihn ein, daß er kein vermessenes Vertrauen auf Maria setze (*W. Nicolai*, Die Wartburg, 1917, 39). Zu der Furcht vor dem Weltende um das Jahr 1000 (S. 107) sei verwiesen auf „Stimmen aus Maria Laach“, Band 48, S. 469 ff. Der S. 148 reproduzierte Stich wurde auch zu einem Andenken an den letzten Abt von Deutz verwertet mit der Unterschrift: „Rmus D. Godefridus II. Schwingeler, LI. et ultimus Abbas. Electus 28^{va} Augusto (!) 1786. 27^{ma} Jan. 1804. Exc. Fr. Franc. de Berges, Ord. S. Bened.“

2. Die gegenwärtig sehr rege Sakramentarforschung wird durch die Veröffentlichung des dem 11. Jahrhundert angehörigen Cod. lat. 204 der Sammlung de Rossi um ein beachtenswertes Stück bereichert. Gelasianische und gregorianische Bestandteile finden sich in ihm gemischt; dazu kommt ein nicht allzu reiches, aber doch interessantes Sondergut. Als Ursprungsort der Vorlage ergibt sich Rom; für die Zeitbestimmung ist u. a. wichtig, daß die Donnerstage der Fastenzeit noch keine eigenen Messen haben. Der Kanon zeigt die heutige Gestalt, weist aber einzelne Varianten auf: Bei der Kelchkonsekration fehlen die Worte „novi et aeterni testamenti, mysterium fidei“. In der Heiligenliste folgt auf „Chrisogoni“ zunächst „Quiryni“, nach „Damiani“ ist „Mauricii sociorumque eius“ angehängt. Von den Texten ist alles, was in anderen neuedierte Sakramentarien vorliegt, nur mit dem Initium und erheblichen Varianten notiert. Eine ausführliche Untersuchung dient der Einreihung des Sakramentars in die bisher bekannten Gruppen; dabei ist naturgemäß vor allem das Temporale herangezogen. Das Sanctorale erfährt keine eigene Würdigung. Die S. 125 Nr. 160, 1 angeführte Kollekte hat weite Verbreitung gehabt; sie findet sich z. B. im Missale des Bischofs Robert von Jumièges aus dem 11. Jahrhundert (ed. *H. A. Wilson*, London 1896, S. 195), im Missale Westmonasteriense Ende des 14. Jahrhunderts (ed. *J. W. Legg*, London 1893, II,

¹ *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1913, III, 255.

Sp. 894) und in den vortridentinischen Drucken des Kölner Missales (1481—1525). *H. A. Wilson* notiert sie in seiner Ausgabe des *Sacramentarium Gregorianum* (London 1915, S. 319) als Beischrift zum *Codex Ottobonianus* aus dem Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts. Von allen diesen weicht *Cod. Ross.* darin ab, daß er statt der „*gloriosa inventio*“ die „*venereandas reliquias*“ nennt.

3. Die Psalmen nicht als alttestamentliches Buch, sondern als Gebetbuch der Kirche zu erläutern und damit zu einem herzerhebenden Psalmengebete auch die Laien anzueifern, haben in den letzten Jahrzehnten mehrere Autoren unternommen; genannt seien z. B. *K. A. Leimbach* und die Benediktiner *S. Landersdorfer* und *A. Miller*. Schon 1906 hatte *M. Faulhaber*, damals Professor der atl. Exegese in Straßburg, die 16 Psalmen übersetzt und erklärt, die in den Vespern der Sonn- und Feiertage verwandt werden. Seine Hoffnung, die übrigen Psalmen im Laufe der Zeit hinzufügen zu können, wurde durch die inzwischen auf seine Schultern gelegten oberhirtlichen Pflichten vereitelt. So sind wir ihm dankbar, daß er sein Buch wenigstens in dem ursprünglichen Ausmaße zum zweiten Male in Umlauf setzt. Eine gehaltvolle, knappe Einleitung „Zum Verstehen der Psalmen im allgemeinen“ und ein Schlußabschnitt über das Magnificat bereichern die neue Ausgabe. Dem liturgisch-asketischen Zweck entsprechend ist der Wortlaut der Vulgata zugrunde gelegt, doch wurde zunächst die ursprüngliche Textform soweit wie möglich festgestellt, „weil das geoffenbarte Wort Gottes nicht gegen den Sinn des gotterleuchteten Verfassers gedeutet werden darf, und weil . . . das, was nicht wahr ist, auch nicht erbaulich wirken kann“ (S. 8). Die ausführliche Exegese führt den betrachtenden Beter in den Gedanken- und Anschauungskreis eines jeden Liedes ein und arbeitet in strenger Sachlichkeit und edler Sprache seine religiösen Werte. Aus einem solchen Kommentare kann der Geistliche lernen, die Psalmen auch in Homilien dem Volke zu erschließen.

4. Herzog Wilhelm von Aquitanien gründete das Kloster Cluny, um das in Verfall geratene Ordenswesen durch eine neue Pflanzung zu reformieren. Weltliche und kirchliche Macht-haber zeigten der Stiftung ihre Freigebigkeit. Ebenso wichtig ist es, daß auch die anderen Schichten der Bevölkerung ihre Schenkungen dahin machten und die Klosteranlage zu einem bedeutenden Wirtschaftszentrum erhoben. Die zahlreichen Laienschenkungen verraten den starken Familiensinn der Stiftenden: „Einmal ist es eine Gattin, die ihrem toten Gemahl die Treue wahrt im Gedenken für seine Seele. Ein andermal ist es eine Mutter, die im Verein mit ihren Kindern für die Seelenruhe des toten Vaters sorgt. Wieder ein andermal gedenkt eine Mutter mit ihren Kindern eines toten Sohnes oder macht ein Vater mit seinen vier Söhnen eine Vergabung für die „sepultura“ des verstorbenen fünften Sohnes“ (S. 16). Sodann offenbaren sie die religiöse Sorge für die Toten, für ihr Seelenheil. Die ganze vorliegende Studie läßt erkennen, welchen Einfluß dieser Gedanke auf die Wirtschaftsordnung und die Wohltätigkeit des Mittelalters ausgeübt hat. Man gedachte der Sünden und des Gerichtes und suchte sich durch gute Werke sicherzustellen. Daneben kamen auch natürliche Motive zur Geltung: Sorge für das Leben und den Lebensunterhalt im Schutze eines mächtigen Klosters. Doch die Hauptbedeutung kommt dem Totengedächtnis zu. Cluny verdankt ihm seine Blüte, und es hat auf die liturgische Totenpflege in Gebet, Opfer und Begräbnis entscheidend eingewirkt. Neben diesem Ergebnis enthält die fleißige und gelehrte Studie andere beachtenswerte Feststellungen kulturhistorischer, hagiographischer und kirchenrechtlicher Art.

5. Die Freude darüber, daß wir den Kölner Dom in seiner Vollendung schauen und unter dem erhabenen Eindruck seiner Schönheit stehen, kann wohl gedämpft, aber nicht unterdrückt werden durch die starke Verwitterung zahlreicher Bauteile. Der Kölnische Geschichtsverein hat ein ganzes Dutzend dombegeisterter Gelehrten aufgeboten, um in einer würdigen,

reich illustrierten Festschrift neues Interesse für die Metropolitankirche zu wecken, und zwar auch bei dem in der Geschichte des Domes und der Domstadt wohlbekannten Leser. Die Abhandlungen sind äußerst vielseitig. Sie beschäftigen sich mit dem Domplatz und seiner vielhundertjährigen Geschichte, mit dem Dombau, der plastischen Ausstattung des Bauwerkes zur hochgotischen Zeit, den Plänen einer Innenausstattung nach der Fertigstellung des Langhauses und mit dem Domschatz. Sie lassen uns auch einen Blick tun in das Leben, das sich um ihn konzentrierte: Domkapitel, Domschule, Dompfründen an der Universität, hervorragende Persönlichkeiten und endlich der Zentral-Dombau-Verein mit seinen Leitern, Arbeiten und Erfolgen. Zu bedauern ist, daß keine Darstellung des eigentlichen Zweckes dieses Gotteshauses, der Domliturgie in alter Zeit, versucht wurde; die Handschrift der Dombibliothek, die hierüber erschöpfenden Aufschluß gegeben hätte, ist in unruhvoller Zeit verlorengegangen.

6. Als der gelehrte Jesuit Nikolaus Serarius sein Buch über die Prozessionen schrieb (*Sacri Peripatetici. Coloniae 1607*), dachte er nach den Bedürfnissen seiner Zeit vor allem an historischapologetische Darstellung, auch in den nahezu 60 Seiten, die er der Fronleichnamsprozession widmete. Bei der ausführlichen Studie des Staatsoberarchivrats *A. Mitterwieser* in München steht der heute so beliebte Gesichtspunkt der religiösen Kultur und Volkskunde im Vordergrund. Aus Archivalien, zum Teil bloßen Rechnungen, wird für Bayern die Entwicklung der Sakramentsprozession vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert vorgeführt. Abbildungen von Prozessionen, steinernen Prozessionsaltären und Tragstücken aller Art bilden eine auch kunstgeschichtlich wertvolle Beigabe zum Text.

Auf zwei Vorläufer bzw. Förderer der Prozession weist der Verfasser hin, die Versegelungsstiftungen und die Donnerstagsprozessionen innerhalb der Kirchen. Vielleicht sind auch noch religiöse Stadtumgänge hinzuzufügen, die, wenn von hohem Alter, ursprünglich ohne Sanktissimum gehalten wurden. Wiederholt findet sich in den angeführten Akten die ausdrückliche Angabe, der Zug ging „um die ganze Stadt herum“ (S. 10, 21, 22, 26, 43). In Köln war es so, daß aus einem alten Stadtumgang die „große Gottestracht“ entstanden ist; die Frage legt sich nahe, ob sich nicht anderswo ähnliches nachweisen läßt. — Anfangs war die Prozession noch kurz und einfach; von den vier Stationen und Evangelien ist in mehreren Quellen des 15. Jahrhunderts noch keine Rede. *F. A. Hoeynck* (*Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg. 1889, 231*) gibt an: „Während der Dom diesen Ritus noch nicht kannte, war derselbe auf dem Lande schon vielfach eingeführt und mit dem Wettersegen verquickt worden. Man ersieht das aus dem Obsequiale von 1487.“ — Die Farbe der Paramente ist aus den angezogenen Quellen nur an zwei Stellen notiert: in Speier trug man Rot, in Biberach Grün (S. 15 u. 26). Auch bei der ältesten uns bekannten Kölner Fronleichnamsprozession 1279 sind rote Paramente benutzt worden (*H. A. Kellner, Heortologie. 3. Aufl. 1911, 94*). *J. Klersch* meint, dies erkläre sich daraus, „daß man den Fronleichnamstag nicht als ein Dank- und Freudenfest für die Gnade der hl. Eucharistie betrachtete, sondern als Bitttag, um Gott durch die Verehrung des Altarssakramentes zur Abwendung jeglichen Übels zu bewegen“ (*Alt-Köln. 6. Jahrg. 1913, 63 f.*). Aber damals war der Wettersegen noch nicht mit der Prozession verbunden, und die Deutung der roten Farbe auf den Bittcharakter der Funktion erscheint fraglich. *J. Braun* (*Die liturgische Gewandung. 1907, 744*) stellt fest, daß vielfach an dem Tage Rot gebräuchlich war, besonders in Frankreich. Grün notiert er als vereinzelter Vorkommen in den Städten Clermont und Eichstätt; Bibrach war ihm unbekannt geblieben. Der liturgische Farbenkanon war zu jener Zeit noch nicht einheitlich durchgeführt. — Mit zahlreichen detaillierten Angaben schildert der Verfasser, wie aus der Sakramentsprozession im Laufe der Jahrhunderte ein Schaustück prunkvollster Art sich entwickelte. Ganze Reihen biblischer Szenen wurden von Teilnehmern in entsprechender Verkleidung aufgeführt, lebende Bilder zu Fuß oder auf Wagen gestellt und unter großem Aufwand durch die Straßen geleitet. Auch

von den rheinischen Sakramentsprozessionen ist ein gleiches zu berichten. Für Köln besitzen wir die genaue Beschreibung aus der Feder des Stiftsherrn J. Matenesius 1619, der aufzählt, welche Schaugruppe jede Pfarre darstellte (vgl. Kölner Pastoralblatt 1909. Jahrg. 43. S. 38 f.). Die Kölner Erzbischöfe sind mehrfach gegen die mit solchen Aufführungen allzu leicht verbundenen Mißbräuche aufgetreten. Doch erst am Ende des 18. Jahrhunderts verschwindet der Zauber in der Aufklärung und Revolution (Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein. 1907. Heft 82. S. 157 ff.). Mancherlei andere Punkte des ergiebigen Materials laden noch ein zu Vergleichen und näheren Forschungen, die das anmutige Bild vervollständigen, z. B. Gesänge, Almosenspenden, Volksfeste, Straßenschmuck.

7. Für die liturgische Bewegung unserer Tage interessiert die Frage außerordentlich, wie ein der lateinischen Sprache und antiken Kultur fremd gegenüberstehendes Volk am liturgischen Beten und Tun beteiligt gewesen ist. *Nickl* zeigt, daß strenggenommen nur in der östlichen, germanischen Hälfte des Frankenreiches die Liturgie mit ihrer Sprache unverständlich blieb, während im Westen, der römischen Provinz Gallien, das Lateinische eine Zeitlang Sprache des Volkes war. Die Beteiligung am liturgischen Gesang beschränkte sich auf die kurzen Antworten zu den priesterlichen Gesängen und auf textlich wie gesänglich einfache Formen, wie Gloria patri am Psalmschluß, Kyrie, Sanctus. Die Opferhandlung feierte das Volk mit durch die präparatorische Gabendarbringung, den Friedenskuß und die Kommunion. Der Oblationsgang ist durch veränderte Zeitumstände in Wegfall gekommen bzw. in ein Geldopfer übergegangen (vgl. *K. J. Merk*, Das Meß-Stipendium 1928). Von einer Erneuerung des alten Brauches kann man sich in unseren mit festen Bänken ausgestatteten Kirchen und stark besuchten Sonntagsmessen einen Zuwachs von Frömmigkeit kaum versprechen. Auch das osculum pacis würde unserer Zeit und unserem Volk wenig zusagen. So bliebe eine Beteiligung der Gemeinde an den Wechselgesängen und einigen leichteren Choralstücken und der gemeinsame Kommunionempfang als erstrebenswerte Form der Teilnahme des Volkes an der Liturgie. Wichtiger noch ist die Sorge für das innere Mitbeten und Mitopfern der Gemeinde, das sich bei der heutigen Volksbildung und den guten Gebetbüchern in ganz anderem Ausmaße erzielen läßt als im alten Frankenreiche. Recht ansprechende Gedanken und Anregungen hierzu enthält die Broschüre von *Dechant Zitzen* „Gedanken zur heiligen Messe“ (L. Schwann, Düsseldorf, 40 S., 30 Pf.), die sich auch zur Massenverbreitung eignet.

8. In einer kritischen Bemerkung über die Bezeichnung „Barock“ äußert *A. Springer* (Handbuch der Kunstgeschichte 1902, IV, 6, 243): „Am wenigsten ist es gestattet, den Beigeschmack des Verwerflichen und Verächtlichen, welchen die parteiischen Erfinder des Namens diesem gaben, ernst zu nehmen. Abgesehen davon, daß der Barockstil die Empfindungsweise der Zeit vortrefflich verkörpert, also eine historische Berechtigung hat, kann zahlreichen Schöpfungen, besonders Kirchen, wenigstens eine große dekorative Wirkung nicht abgesprochen werden.“ Mit dem „wenigstens“ ist zugegeben, daß auch noch mehr, noch Tieferes in der Barockkunst liegen mag. *J. Weingartner* hat es aufgespürt und zur Darstellung gebracht in seinem Werke „Der Geist des Barock“ 1925. Nun führt er uns in diesem neuen Buch an die Wiege des kirchlichen Barock, zeigt, wie der Geist der echten katholischen Reform nach dem Tridentinum in seinem Leben, seiner Kraft, seiner Tatenfreudigkeit und seiner Gottesliebe einen der Zeit entsprechenden Ausdruck sucht und aus dem Formenschatz der Renaissance im Barock zu etwas Neuem, Andersartigem kommt. An Hand eines erstklassigen Illustrationsmaterials wird zuerst die Entwicklung der Barockfassade in kirchenbaulicher und auch städtebaulicher Hinsicht vorgeführt; daran schließt sich die Untersuchung über Raumgestaltung und Dekoration. Überall Leben, Spannung und Kraft, Licht, Pracht und Festlichkeit, so wie es einer Zeit von Kampf und Sieg ansteht. Freilich läßt sich eine Stileinheit zwischen Barock und

Liturgie nicht behaupten (vgl. *Kreitmaier*, Stimmen der Zeit 1926, Bd. 110, S. 465), doch ist die Zeit vorüber, wo man den Barockstil unkirchlich nannte. Mit gespanntem Interesse folgt man dem kundigen Deuter des Barock durch seine lehr- und genußreichen Ausführungen.

F. J. Peters.

Homiletische Neuerscheinungen.

1. Theorie und Geschichte der Predigt. *Dr. E. Dubowy*, Homiletische Zeitfragen. Kösel & Pustet, München 1930. Heft 6: *P. Zyrill Fischer O. F. M.*, Falsche Kinderfreunde, 40 S.; Heft 11: *Ders.*, Katholische Kindererziehung, 40 S.; Heft 7: *Dr. G. Kieffer*, Die Predigt über die Mischehe, 40 S.; Heft 8—10: *Dr. E. Dubowy*, Stoff zur Predigt über Gottesglauben und Unglauben, 120 S. — *P. Aloys Stöckle S. J.*, *P. Clemens Loenartz S. J.*, Sein Werden und Können (Aus der Homiletik: Theoretisches und Praktisches) I, 133 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1930.

2. Sonntagspredigten. *Franz Brors*, Die stille Sonntagsstunde. Predigten und Betrachtungen auf alle Sonntage des Kirchenjahres. 2 Teile, 228 u. 207 S. Laumann, Dülmen 1930. — *Dr. Johannes Honnef*, Die Botschaft des Wortes Gottes. II. Bd.: Homilien auf die Sonntage des Kirchenjahres. 311 S. Herder, Freiburg 1931.

3. Katechetische Predigten. *F. X. Ackermann*, Sonntagschristenlehren für die reifere Jugend. Methodisch bearbeitet für Seelsorger und Katecheten. 1. Bd. 423, 2. Bd. 446, 3. Bd. 391 S. Gebr. Steffen, Limburg a. d. L. 1928—31.

4. Predigten für Männer. *P. Georg Beyer S. J.*, Die getreuen Apostel Jesu Christi. Predigten für das Männerapostolat. Heft 18 der Neutestamentl. Predigten. 78 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1931.

5. Predigten für die innere und äußere Mission. *P. Max Kassiepe O. M. J.* Homiletisches Handbuch für Missionen. 2. Bd., 5. Aufl. 492 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1930. — *P. Dr. Paulus Berghaus O. M. Cap.*, Komm herüber und hilf! 12 Predigten zur Weckung kathol. Missionseifers. 94 S. Laumann, Dülmen 1930.

*

1. Die letzterschienenen und oben angezeigten Hefte der Breslauer Homiletischen Zeitfragen sind zeitgemäße, gediegene, dem Seelsorger willkommene Arbeiten. In H. 6 untersucht der bekannte Spezialist *P. Zyrill Fischer* die Grundsätze sozialistischer Erziehung, schließt daran die bischöflichen und päpstlichen Kundgebungen zum heutigen Erziehungsproblem und gibt zum Schluß eine Reihe gut fundierter Predigtskizzen. In H. 11 stellt er das christliche Erziehungsprogramm auf, wie es durch die Zeitlage geboten ist und verwertet es in einer Reihe von Dispositionen für die Predigt. Weniger für den allgemeinen Gottesdienst, desto mehr aber für die Versammlungen der Mütter- und Frauenvereine, auch für Männerapostolat und Arbeitervereine eignen sich diese Stoffdarbietungen in vorzüglicher Weise.

Eine recht brauchbare Arbeit bietet *Prof. Dr. Kieffer* in H. 7 über die homiletische Behandlung der Mischehe. Der Seelsorger, besonders in Diasporagemeinden, wird das Heft gerne zu Rate ziehen; er findet darin reichen Predigtstoff und gute Dispositionen. Wertvoll wäre es gewesen, wenn der Verf. die über das Thema handelnden Hirtenbriefe des deutschen Episkopats hätte anfügen können.

In H. 8—10 endlich bringt der Herausgeber, *Dr. Dubowy*, Material herbei zur Beurteilung des modernen Unglaubens. Er bietet zu den einzelnen Thesen eine Anzahl von Zitaten und Stimmungsbildern aus zeitgenössischen Schriftstellern, die das Kampffeld zwischen Glauben und Unglauben beleuchten. Wer zum Thema Gottesglauben und Unglauben predigt, wird in diesen geschickt ausgewählten Querschnitten durch das moderne religiöse Leben trefflichen Anschauungs- und Orientierungsstoff finden.

P. Stöckles Erinnerungsgabe ist ein willkommenes, sehr interessantes Büchlein, nicht nur geschrieben in *piam memoriam*, sondern mehr noch zur Befruchtung der Gegenwartsarbeit. P. Loenartz hat in der homiletischen Theorie und Praxis als Prediger, Missionar und Leiter des „Chrysologus“ Hervorragendes geleistet. Das literarische Denkmal, welches seine Ordensgenossen ihm setzen, ist deshalb wohlverdient. Das erste Bändchen enthält eine sehr kurze Lebensbeschreibung, dann eine Reihe von Aufsätzen, in denen der Verstorbene mit zeitgemäßen Fragen der Predigtpraxis sich auseinandergesetzt hat. Es ist wahrhaft erquickend, diese gediegenen, überall vorsichtig und klug abwägenden, gesunden, von der besten homiletischen Tradition inspirierten Aufsätze zu lesen, z. B. über die Apologetik auf der Kanzel, Anführung weltlicher Schriftsteller, Behandlung des Sozialismus, Geburtenrückgang und manches andere. Ich richte an alle Mitbrüder die Bitte: Lest auch ein solch instruktives Büchlein über die Predigt! Wir müssen doch trotz vieler Inanspruchnahme davon abkommen, nur fertige Predigten zu lesen. Das Büchlein gibt Richtung, zeigt Weg und Abweg, ist darum ein weise ratender Freund.

2. Fr. Brors beginnt das Vorwort zu seinen Sonntagspredigten mit folgenden Sätzen: „Die Zeit ist noch nicht lange vorüber, in der es üblich war, mit Keppler homiletische Predigten zu halten, und zwar besonders im Sinne der sogenannten höheren Homilie. Aber manchem Geistlichen, der durch das große Vorbild angeregt wurde, mag bald der Gedanke gekommen sein: so hat Bischof Keppler reden können, der ein Meister der Homilie war; wer jedoch kein Homilet ersten Ranges ist, ... der muß ... (man staune über den Nachsatz!) Abwechslung in seine Predigten bringen. Ähnlich wie mit Homilien wurde in den letzten Jahren viel mit liturgischen Predigten experimentiert.“

Eine erstaunliche homiletische Weltfremdheit spricht aus diesen Sätzen. Doch der *Verf.* irrt, irrt gewaltig. Denn Gott sei Dank ist die Zeit noch nicht vorüber, wo man Homilien hält, im Gegenteil, ein neuer Aufschwung der eigentlichen Schriftpredigt ist zu verzeichnen. Er scheint auch nicht zu wissen, daß Keppler die Termini „höhere“ und „niedere“ Homilie überwunden und an ihre Stelle die „thematische“ und „exegetische“ Homilie gesetzt hat. Glaubt der *Verf.* wirklich, nur Meister wie Keppler könnten Homilien halten? Ich glaube sogar, daß er selbst solche halten kann. Nur ist es sehr zu bedauern, daß die gewaltige Geistesarbeit unserer homiletischen Führer seit 50 Jahren zur Wiederbelebung der Homilie und der liturgischen Predigt mit dem Worte „experimentieren“ abgetan wird.

Die „Predigten“ sind zuerst als religiöse Sonntagsartikel in einer kathol. politischen Tageszeitung erschienen. Als solche sind sie wertvoll, sie verraten Belesenheit, Welt- und Menschenkenntnis. Als Predigten haben sie Mängel. Ich empfehle dem *Verf.* die Lektüre des an dieser Stelle gleichfalls besprochenen Büchleins über P. Clemens Loenartz, und darin besonders den Aufsatz dieses bedeutenden Predigers „Anführung weltlicher Schriftsteller auf der Kanzel“ (S. 68). Es widerspricht der Enzyklika „*Humani Generis*“, in einer Predigt mehr Zitate profaner Schriftsteller als solche der Heiligen Schrift zu verwenden, wie es ausgerechnet in der Weihnachtspredigt geschieht. Auch greifen die Aufsätze zu wenig ans Herz, es fehlt die Belebung der Affekte.

Das Buch des *Ref.* enthält Homilien auf die Sonntage des Kirchenjahres, teils im Anschluß an die Sonntagsperikope, teils in Auswertung passender paralleler Schrifttexte. Es soll eine Einladung an den Klerus sein, die Heilige Schrift, insbesondere das Evangelium, der Predigt zugrunde zu legen, und will zeigen, wie man Hettingers Wort wahr machen kann, daß der heilige Text nicht nur das Aushängeschild der Predigt sei, sondern auch „der Keim, die Wurzel, der fruchttragende Gedanke, aus dem die ganze Predigt erwächst“. Es will an Beispielen dartun, wie recht Stingerer hat, wenn er die Prediger auffordert, das alte Evangelium mit der alten, unverminderten Leuchtkraft und Wärme in alle Lagen des heutigen Lebens leuchten zu

lassen. Das Buch möchte den Klerus anleiten — um mit Keppler zu sprechen —, „daß er mit Lust schöpfe aus jenem Quell, aus welchem Poesie und Wahrheit, Lieblichkeit und Erhabenheit, Anmut und Kraft, seliger Trost und schauriger Ernst zugleich fließen, aus welchem die Kirchenväter und Lehrer sich groß und stark zugleich tranken, dessen lebendige Wasser ihre Predigten mit Silberadern durchziehen und das Menschenwort mit dem Gotteswort unlöslich vermischen“. Es mögen andere urteilen, inwieweit dem *Verf.* die Verwirklichung dieser Aufgabe gelungen ist.

3. Die katechetische Predigt am Sonntagmorgen, die Christenlehrpredigt am Nachmittag ist in der Zeit der Glaubensschwäche und Glaubensarmut eine so dringende Notwendigkeit, daß ein gewissenhafter Seelsorger dieser Pflicht des Glaubensunterrichtes auf der Kanzel sich nicht entziehen kann. Wir haben für diese Arbeit gute Hilfsmittel, die Predigten von Präses Wermelskirchen, das Lehrbuch von P. Wilmers, die Bücher von Ströbele. Würdig stellt sich diesen zur Seite das Werk des schweizerischen Pfarrers *Ackermann*. Er ist bemüht, seinen Vorträgen eine solide dogmatische Grundlage zu geben, ohne allzuviel Beiwerk an illustrativen Erzählungen. Trotzdem sind dieselben durchaus nicht trocken und ledern, sondern lebendig, fließend und fesselnd. Der *Verf.* versteht auch die Kunst, aus dem dargebotenen Lehrstoff die praktischen, an den Willen appellierenden Einladungen zu einem Leben nach Glauben und Gesetz herauswachsen zu lassen. Das Buch läßt sich daher für die Christenlehre wie für die katechetische Predigt gut benutzen. Im Anschluß daran noch die Mahnung: Schätzen wir diese wichtige Predigtart nur nicht gering! Sie ist weder durch die Homilie noch durch die liturgische Predigt zu ersetzen. Wer sie handhabt nach dem ausgezeichneten Referate von Weihbischof Dr. Schauer auf dem Münchener Homiletischen Kursus (s. Bericht, Kösel, München, S. 101), gewinnt sie wieder lieb und wird sie nicht mehr unterlassen wollen.

4. Es war ein guter Gedanke *P. Beyers*, die Apostelgestalten für die Monatspredigt an die Männer am 1. Sonntag zu verwerten. Hier fußen wir auf solidem, biblischem Boden; hier bietet sich die Möglichkeit, an der Hand des Apostelbildes Schwäche und Stärke der Mannessele darzulegen, zugleich auch, sie durch die Freundschaft mit Christus zu heiligen. *P. Beyer* löst seine Aufgabe mit anerkanntem Geschick. Stellenweise ist die Auswertung des apostolischen Vorbildes etwas dünn und schmal, der Anwendung auf die Männer von heute müßte mehr Gewicht und Raum geschenkt sein. Auch wären Johannes, Paulus und Petrus wohl besser mehrere Predigten gewidmet. Gegen einige Wendungen habe ich Bedenken, z. B. S. 27 über „die Reichen“. Das hindert nicht, die Arbeit als kernig und brauchbar zu bezeichnen. Hoffentlich entschließt sich der Verlag, den Alt- und Neutestamentl. Predigten eine bessere buchtechnische Ausstattung mit auf den Weg zu geben, sie verdienen es.

5. Die neue Auflage des 2. Bandes gibt uns Gelegenheit, erneut auf das ausgezeichnete Lehr- und Hilfsbuch der homiletischen Arbeit von *P. Kassiepe* hinzuweisen. Zunächst bestimmt für die Predigt in den Missionswochen bietet es doch auch dem Weltklerus viel Anregung für die ordentliche, regelmäßige Verkündigung des Wortes Gottes. Der 2. Band enthält die Christuspredigt und die Predigten über den Dekalog. Die homiletischen Winke vor jedem Abschnitt zeigen den erprobten, erfahrenen Praktiker; die beigegefügtten Predigtentwürfe, teils vom *Verf.*, größtenteils anderen homiletischen Werken entnommen, wahren die dem Charakter der Missionspredigt angepaßte Anlage. Ich stimme voll und ganz dem *Verf.* bei, wenn er im Vorwort sagt: In der Predigt nur ja keine Einseitigkeit! Neben der Homilie, der *prima inter pares*, auch die thematische Predigt, z. B. bei feierlichen Gelegenheiten, religiösen Wochen usw., und der regelmäßige, fortlaufende Glaubensunterricht durch die katechetische Predigt.

Die von *P. Dr. Berghaus* dargebotenen Missionspredigten zählen zu den besten, die ich

gelesen habe. Es sind echte und rechte Schriftpredigten, die aufs neue beweisen, wieviel kostbares Aufbaumaterial für die Mission in der Bibel enthalten ist. Geschickte homiletische Exegese verbindet sich in dem Büchlein mit guten Anwendungen, Beispielen und Erzählungen aus dem Leben der Heidenwelt zum Zwecke der Erweckung des apostolischen Missionsgeistes. Der Verf. hat durchaus recht, wenn er im Vorwort schreibt: Nicht nur eine Missionspredigt an dem allgemeinen Missions-Sonntag, sondern öfter an Sonntagen und Festtagen. Also ständige Mitarbeit auf der Kanzel an den weltweiten Missionsaufgaben der Kirche, so wie es der Heilige Vater in seiner Enzyklika „*Rerum Ecclesiae*“ (1926) von uns Priestern verlangt: „beharrlich anhaltende, eifrige und fleißige Mitwirkung“. Darum den Missionsgedanken richtig einbauen in unsere Predigt. Das Büchlein gibt dazu gute Anleitung. Johannes Honnef.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Wissenschaftlich-Pastorale Vereinigung.

Die Wissenschaftlich-Pastorale Vereinigung für den Klerus der beiden Diözesen Köln und Aachen wird in diesem Herbst wiederum mit einem eintägigen Kursus hervortreten, der praktischen Gegenwartsfragen der Seelsorgsarbeit gewidmet ist und vorwiegend ihren sozialen, geistigen und psychologischen Hintergrund herausarbeiten soll. Unter dem Gesamttitel „Kirche u. Seelsorge vor den geistigen u. sozialen Fragen der Gegenwart“ werden sprechen: *Prof. Dr. Rademacher*-Bonn über „Die Haltung des Klerus gegenüber der religiös-kirchlichen Lage der Gegenwart“, *Diözesanpräses J. Gickler* über „Das Rundschreiben ‚Quadragesimo anno‘ und die Aufgaben der katholisch-sozialen Bewegung“, *Prof. Dr. Schwer*-Bonn über „Möglichkeiten u. Grenzen moderner Seelsorge“ und *Dr. Algermissen*-M. Gladbach über die Frage „Was lehren uns Entstehung, Arbeitsweise u. Erfolge der modernen Sekten?“

Die vier Referate werden gehalten am Montag, den 14. Sept. im Speisesaal des früheren Priesterseminars in Köln, am Dienstag, den 15. Sept. im Vereinshaus von Mariä Empfängnis in Düsseldorf, Oststraße 69. In beiden Städten beginnt der erste Vortrag morgens 10 Uhr, der zweite vorm. 1/2 12, der dritte nachm. 3 Uhr und der letzte nachm. 1/2 5 Uhr.

Eintrittskarten zum Preise von 1 Mark werden an der Kasse ausgegeben.

„Gott regt sich.“

Graf Albert de Mun († 6. Okt. 1914), der im Jahre 1908 durch seine Aufsätze im „Figaro“ zuerst weitere Kreise seiner französischen Glaubensgenossen auf die erschreckende religiöse und kirchliche Verwahrlosung der Paris in tagereiseweitem Umkreise umgebenden Vororte und Siedelungen aufmerksam gemacht hat, erzählte 1909 auf der Generalversammlung des „Werkes der Hilfskapellen“ („Oeuvre des chapelles de secours“,

begr. 1901) folgende kleine Begebenheit. „In einem dieser elenden Landstriche traf ein Priester, der von seinem Erzbischof ausgesandt war, um den Schauplatz seiner zukünftigen Tätigkeit zu erforschen, eines Tages einen jungen Vagabunden. Er sprach ihm vom lieben Gott, und der Kleine, der nicht einmal die Bedeutung dieses Wortes kannte, erwiderte ganz erstaunt: „Der liebe Gott, wer ist das?“ Darauf zeigte ihm der Priester ein Kruzifix und sagte: „Sieh, mein Kleiner, das ist der liebe Gott.“ Und das Kind, außer sich vor Erstaunen, rief aus: „Nein, der liebe Gott auf diesem Kreuz! Aber er bewegt sich ja gar nicht!“

War damals dem berühmten greisen Vorkämpfer des sozialen Katholizismus in Frankreich dieses bezeichnende Erlebnis ein Symbol der Kirchhofsstille gewesen, die über den weiten, öden Landstrichen der Pariser Bannmeile lag, deren Gott ein Gott des Schweigens, der Regungslosigkeit und des Schlummers zu sein schien, so ist jetzt ein hoffnungsfrohes „Gott regt sich“ dem Verfasser des erfolgreichen Buches „Christus in der Bannmeile“ zum Titel eines weiteren Berichtes über die Missionierung des Vorstadtgeländes der französischen Hauptstadt geworden. (*Pierre Lhande*, Gott regt sich. Aus dem Französischen übertragen von Therese von Jordans. 236 S. mit 14 Abb. u. 1 Karte. Verlagsanstalt Benziger & Co., Einsiedeln.)

Nach Inhalt und Form ein Buch, wie der Franzose es zu schreiben und der Franzose es zu lesen liebt. Was im gleichen Falle die deutsche solide, aber etwas schwerfällige Gründlichkeit ohne Zweifel an den Anfang gesetzt hätte, nämlich eine mit Zahlen, Tabellen und Literaturangaben reichlich besetzte Studie über die Geschichte und Soziologie der Pariser Bannmeile, über die Psychologie ihrer Bewohner und die Psychologie ihres Seelsorgers, wird hier in einem Schlußkapitel geboten, das in seiner Lebendigkeit und geistvollen Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart ebenso von der ersten bis

zur letzten Zeile fesselt wie die ganze Darstellung selbst. Dagegen führen schon die ersten Zeilen den Leser mitten ins Leben hinein. Der *Verf.* besucht mit ihm die Vorstädte des Nordens, den Flugplatz mit der ringsumher aus dem Boden gewachsenen Barackenstadt und die Schiffer auf der Seine. Von dort geht es hinüber zum Osten von Paris, wo die Industrie sich angesiedelt und der Sozialismus sein Hauptquartier aufgeschlagen hat; zum Süden, bis hin zu den von Elend und Schmutz starrenden Behausungen der Lumpensammler und zum Westen, wo freilich Versailles, St. Cloud und die hauptstädtischen Villenviertel der freien Siedelung kaum noch Raum gelassen haben. Bild reiht sich an Bild — von annähernd 100 neuen Seelsorgestationen in diesem von mehr als 2 Millionen besiedelten Ringe, der einen Durchmesser von reichlich 20 km hat, werden die wichtigsten nach der Reihe besucht. Aber überall ist die Szene so verschieden, die Arbeit so eigenartig, daß keine Ermüdung aufkommt.

Französisch im besten Sinne des Wortes ist der sanguinische, siegesgewisse Optimismus, der den Leser aus diesen Blättern anweht, und von dem auch diese ganze unsäglich mühevollen Seelsorgsarbeit selbst getragen ist. Die hier stehen, fühlen sich als Eroberer, als Pioniere auf einem Neuland, das noch keiner vor ihnen betrat. Darum sind auch nicht wenige darunter, denen es auf einem bequemen Posten oder in ihrer Gelehrtenstube zu enge wurde, und die das Kämpferleben des Missionars dem geruhlosen Dasein des Hirten einer kleinen Herde vorziehen, „die man mit den Klängen einer ländlichen Schalmel in Schlummer wiegt.“ (S. 220.) Von Fehlschlägen, Mißerfolgen, Enttäuschungen, die doch auf einem so steinigten Arbeitsfeld unausbleiblich sind, ist daher in diesem Buche gar keine Rede; noch viel weniger bleibt hier für irgendwelche Kritik oder skeptische Zurückhaltung Raum, wie sie uns Deutschen im Blute liegt. Keine Andeutung, wie bescheiden naturgemäß die Erfolge sind, mit denen auch die aufopferndste Pastoration hier zufrieden sein muß. Sondern nur ein Gedanke: Es geht vorwärts! Ja, „der Siegeszug des Christen-

tums in diesen Gegenden ist zu rasch, als daß man ihn auf irgendeiner seiner Etappen feststellen könnte. Unsere Statistiken werden überholt, während wir sie veröffentlichen.“ (S. 224.) *Verf.* meint sogar die Weisheit der göttlichen Pläne darin hervorleuchten zu sehen, daß er die Bauern und Handwerker aus den alten französischen Provinzen nach Paris führt, damit ihnen hier das Licht des Glaubens aufgehe! (S. 228.) Man kann sich kaum etwas denken, was bezeichnender wäre für die französische Mentalität, als diese felsenfeste Überzeugung, daß selbst im eignen Lande noch Paris bei all seiner religiösen Misère ein auserwähltes Werkzeug der Vorsehung sei. Aber auch nichts, was nötiger wäre als dieser bergeversetzende Glaube, um solche schier hoffnungslose Steinbruchsarbeit überhaupt zu beginnen.

Typisch französisch ist ferner das Bedürfnis, jede Leistung und jeden Erfolg mit einer bestimmten Persönlichkeit verknüpft und in ihr verkörpert zu sehen. Alle Hochachtung vor dem Glaubensmutter, dem Seeleneifer und der Opferbereitschaft derjenigen, die sich selbstlos für diese Großstadtmision zur Verfügung gestellt haben! Aber jeder wird auch mit Namen genannt und nie versäumt der *Verf.*, eine diskret-schmeichelhafte Würdigung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens beizufügen. Zweifellos liegt ein leiser Anflug von Ironie über der Schilderung des smarten Kaplans von Ste. Clotilde, der reichsten und vornehmsten Pfarre in Paris, „groß, schlank, mit stolzer Kopfhaltung und dem Profil eines Offiziers der Kavallerie“, „vornehm, elegant, aristokratisch, Soutane aus sehr feinem Tuch, tadellose Kragen und Manschetten“, „Gegenstand der Verehrung für die würdigen Matronen des Boulevards.“ (S. 72 f.) Aber ein wenig Pose ist doch auch in dem Bilde des im übrigen so bescheidenen und liebenswürdigen Abbé M., der uns in einem über und über mit Kalkspritzen bedeckten schwarzen Rock als „Theolog und Maurer“ vorgestellt wird, ebenso wenig zu verkennen wie in der leisen Koketterie mit der apostolischen Armut und den franziskanischen Absonderlichkeiten seiner Mitbrüder.

Offenbar kommt diese beständige Um-

biegung des Sachlichen ins Persönliche dem Franzosen gar nicht zum Bewußtsein, während für uns beispielsweise eine ähnlich aufgemachte Beschreibung der Berliner Großstadtseelsorge völlig unlesbar wäre. Weiter aber wird man nicht übersehen dürfen, daß diese ganze Seelsorge in der Pariser Bannmeile noch sehr jung, noch kaum organisiert und in feste Formen gebracht, darum um so mehr auf die Persönlichkeit des Seelsorgers und seiner Helfer gestellt ist. Überall tritt sie — das ist für die neuere französische Großstadtseelsorge, z. B. auch in Lyon und anderswo, charakteristisch — in engster Verbindung mit sozial-karitativen Gründungen und Einrichtungen (Bewahrschulen, Kinderkrippen, Jugendpatronagen, Armenapotheken, sozialen Vereinigungen) auf. Eine wenn auch anfangs noch so primitive Notkapelle wird der Mittelpunkt, dem sich diese Hilfswerke angliedern. Höchste Anerkennung verdienen dabei die Laienapostel, vorzüglich auch aus der gebildeten Jugend (Studenten, junge Mädchen), die ihre Zeit, ihre Kräfte und oft genug auch ihre ohnehin bescheidenen Mittel in den Dienst der kirchlichen Arbeit stellen. Aber auch straffer gefügte Jugendorganisationen, die neuerdings in die französische Jugend eindringenden „Pfadfinder“ und die in der „Jeunesse ouvrière chrétienne“ gesammelte Arbeiterjugend können mit relativ gewiß noch bescheidenen, aber doch hoffnungsvollen Anfängen aufwarten. Gerade hier entscheidet ja auch nicht die Masse. Etwas mißtrauischer wird man der mehrfach gerühmten Gebefreudigkeit der Bodenbesitzer gegenüberstehen, die den neuen Pfarreien zu ihren 80 Grundstücken verholten haben. Bisweilen ist man geneigt, an eine übernatürliche Fügung, ja vielleicht an ein Eingreifen der kleinen hl. Therese, die nirgendwo fehlt, zu glauben. Was L. aber S. 226 f. erzählt, legt den Verdacht nahe, daß auch sehr natürliche Kräfte dabei im Spiele sind. „Überall da, wo ein Priester sich niedergelassen, hat sich die umliegende Siedelung ganz bedeutend gehoben ... Der Betrag (der Bodenpreise) hat sich mindestens verdoppelt, zuweilen sogar verzehnfacht ... In Tremblay z. B. jubelten alle Anlieger, sobald der Bau einer Kapelle

angekündigt ward: »Wir werden eine Kirche bekommen! Famos, der Boden wird im Werte steigen!« Bemerken wir noch, daß die Preissteigerung der umliegenden Parzellen genau im Verhältnis zum Umfang der geplanten Gründungen steht. Da wo man nur eine provisorische Kapelle, eine Baracke errichtet, gibt es kaum eine merkliche Steigerung ... Im Gegensatz dazu wird die Preissteigerung da, wo die Kirche vielversprechende Größenverhältnisse zeigt ... geradezu schwindelerregend.“

Sehr bemerkenswert und auch zweifellos richtig ist das Prinzip, die unaufhörlich zuströmende Bevölkerung zu erfassen, noch ehe sie in den neuen Existenzbedingungen heimisch geworden und mit ihnen aufs neue verwachsen ist. „Wenn ehemals die Kirche einen so raschen und tiefgehenden Erfolg auf die Masse der Flüchtlinge ausgeübt hat, die, von feindlichen Überfällen vertrieben, sich um die Klöster und Burgen scharten, so kam das daher, daß diese ihr in ihrem Elend eine ganz neue Seelenverfassung entgegenbrachten ... Und dieses Geschehen wiederholt sich in besonderer Weise in unseren Tagen. Diese Menschen, die gestern noch kaum zu erfassen waren, verkrampft in die starre Form ihrer Gewohnheiten, fühlen sich plötzlich auf unbekannten Boden verpflanzt. In der Provinz bestand das Haupthindernis für die seelsorgliche Erfassung darin, daß die Bewohner seit langem in einem Ring von Gewohnheiten, Beziehungen und Abhängigkeiten befangen sind, mit denen sie unmöglich brechen zu können glauben. Der Landmann, der Arbeiter, der Angestellte sind abhängig von ihrer Umgebung. Die Menschenfurcht bindet sie; moralische oder auch materielle Schulden behindern ihre Freiheit; sie sind eingekreist von einer ganzen Umgebung, die sie lähmt und ihnen jeden Übergang in eine neue Welt des Gedankens oder des Lebens verwehrt ... Dagegen befinden sich die Millionen von entwurzelten Landleuten und Handwerkern, die vor den Toren unserer großen Industriestädte und Seehäfen leben, nach Umgebung, Beziehung und Wohnung in einer Lage, die sie für einen plötzlichen Wechsel bereitmacht. Die ganz unabhängige Existenz, die sie in-

mitten zufälliger Nachbarn führen, läßt keinen Raum für die Menschenfurcht, die selbständiges Handeln hindern könnte. In den Siedlungen gibt es keine »Häuptlinge«, keine kleinlichen Ortstyrannen, keine geschwollenen Wahlagenten; es gibt nur ein Konglomerat gleichberechtigter, freier Existenzen. Der ganze Rahmen ist verändert. Keine lauernden Blicke mehr hinter den Fensterscheiben, die jeden Schritt überwachen; kein Gelächter und keine verletzenden Auslegungen mehr ... Jeder ist frei zu tun, was er will.“ (S. 200 ff.) Dem läßt sich natürlich manches entgegenhalten, aber der Grundgedanke ist richtig. Tatsächlich macht auch die Vorortseelsorge von Paris dort bessere Erfahrungen, wo die Verhältnisse noch gelockert sind, als beispielsweise bei der schon wieder gefestigten und massierten Industriearbeiterbevölkerung des Ostgürtels. (S. 168 f.)

Die Milieuschilderungen, die überall eingestreut sind, werden auch den deutschen Großstadtseelsorger interessieren. Freunde der Schifferseelsorge seien auf die Versuche zur Missionierung der Seineschiffer aufmerksam gemacht (S. 44 ff.), die auch in Frankreich eine Welt für sich bedeuten, allerdings auch sehr erhebliche Verschiedenheiten aufweisen, je nach der Stammeszugehörigkeit, der Eigenart des Berufes (Partikulierschiffer und unselbständige Schifferbevölkerung) und den mehr oder minder erhalten gebliebenen Standestradiitionen.

Alles in allem ein Buch, dessen besinnliches Studium sich auch für uns deutsche Seelsorger reichlich lohnt. S.

Entfesselter Kapitalismus.

1. Der Kapitalismus, hier verstanden als die mißbräuchliche und verwerfliche Ausnutzung einer an sich möglichen und ethisch neutralen Wirtschaftsform zu einem die Wertordnung umkehrenden und dem echten Sinn alles „Wirtschaftens“ zuwiderlaufenden Gewinnstreben, hat in den letzten Jahrzehnten im europäisch-abendländischen Wirtschafts- und Kulturraum sehr erhebliche Einschränkungen hinnehmen müssen. Eine staatliche Wirtschaftsgesetzgebung beginnt sich auf die Pflichten zu besinnen, die auch

hier dem Sachwalter der sozialen Gerechtigkeit erwachsen; Arbeiterschutz und Sozialpolitik dringen langsam auch in solchen Ländern vor (Frankreich, England, Amerika), die sich bisher ablehnend verhielten, und zwingen der Unternehmung ab, was sie so lange dem Menschen verweigerte, dessen Arbeitskraft sie kaufte und ausnutzte. Wichtiger vielleicht noch, daß auch die kapitalistische Wirtschaft dauernd dem Einfluß und der Kontrolle des christlichen Gedankens und des öffentlichen Gewissens sich nicht entziehen konnte, in dessen Wirk- und Kraftbereich sie in den westlichen Kulturstaaen steht, und die Zahl verantwortungsbewußter und sozial denkender Wirtschaftsführer doch auch gerade in den größten Industriestaaten zweifellos größer ist, als eine einseitige und demagogisch verfälschte Kritik wahrhaben will.

Wiegt in der abendländischen Welt also der Typ eines gewiß nicht unschädlich gemachten, aber „gebändigten“ Kapitalismus vor und könnte die Hoffnung begründen, daß er überhaupt zu einer sozial und sittlich annehmbaren Gestalt sich fortentwickeln werde, so müssen um so mehr jeden, der noch christlich oder überhaupt menschlich denkt, die Nachrichten aufhorchen machen, mit denen jüngst der dem Internationalen Arbeitsamt des Völkerbundes in Genf zugeteilte *P. A. Arnou S. J.* hervorgetreten ist, und durch deren Übersetzung und Weiterverbreitung die „Katholischen Missionen“ (Jahrg. 1931, Heft 1—3; vgl. dazu neuerdings *August Cagol*, „Im Kohlenrevier Südafrikas“, das. Heft 4—5) sich ein großes Verdienst erworben haben. Während der Weltkrieg die Besitz- und Einflußsphären in Asien und Afrika weitgehend verschob, und die Nachkriegsnöte die europäischen Völker mit ihren eignen Angelegenheiten vollauf beschäftigten, hat sich hinter dem Schleier, der zeitweise die Vorgänge im fernen Osten und Süden leicht verhüllte, ein Kapitalismus übelster Form auf einem neuen Arbeitsfelde, unter fast hilflos ihm preisgegebenen Menschen und der unbequemen Aufsicht der europäischen Kulturwelt entrückt, aufgetan und zum zweiten Male Wege eingeschlagen, die ihm anderswo mit Aufbietung aller Kräfte verbaut worden

sind. „In diesen Gegenden finden wir“, schreibt *P. Arnou*, „und können sie dort von neuem miterleben, unsere eigne europäische Geschichte vor hundert Jahren wieder. Vor unseren Augen ersteht die ganze traurige Erfahrung von neuem: die Entwicklungsstufen und die Verheerungen des Vorkapitalismus aus den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts, allerdings im Zustand einer starken Überentwicklung, in einer fast kopflosen Überstürzung, da der Handwerker und Heimarbeiter durch die überkapitalisierte und rationalisierte Maschine des 20. Jahrhunderts mit einem Schlage vertilgt sind. Wir kennen aus unserer Geschichte die beklagenswerte Arbeiterlage, die die Industrie in ihren Anfängen schuf: die abscheulichen Wohnungen, die Kindersterblichkeit, Übergriffe der Werber, der Betriebs- und Werkführer, Ausnutzung durch fremde Schmarotzer, wie Gastwirte und kleine Geldleiher, lange Arbeitstage, verstärkte Frauenarbeit, Kinderarbeit, drakonische Zucht in den Werkstätten und endlich dieses ständige Hin und Her, diese Verpflanzungen, dieses Umherschicken einer jungen, halb ländlichen, halb städtischen Arbeitermasse, die auf lange Zeit der Ruhe des Familienlebens entzogen und den Wühlern fragwürdiger Arbeitervereinigungen preisgegeben wird.“

Voraussetzung dieser ganzen Entwicklung ist eine Industrialisierung dieser an Naturprodukten und Bodenschätzen teilweise überreichen Länder, von deren Ausmaß man sich im Abendlande wohl nur selten eine klare Vorstellung macht, obwohl hier nicht zuletzt der Schlüssel für die Wirtschaftskrise liegt, in die wir anscheinend hoffnungslos hineintreiben. Nicht nur die Ausbeutung und Ausfuhr der Naturprodukte ist seit der Kriegszeit um das Doppelte, Dreifache, Siebenfache, ja Elfache gesteigert worden, sondern vor allem in Afrika, aber auch in Japan, China und Indien ist eine Verarbeitungsindustrie in der Entwicklung begriffen, deren heutiger Bestand an Spinnereien und Webereien, Mühlen und Zuckerfabriken, Zementwerken, Seifenfabriken, Brauereien, und deren Leistungsfähigkeit, durch modernste Kraftwerke unterstützt, schon jetzt fast phantastisch anmutet.

Für diese gigantischen Unternehmungen, hinter denen ganze Ketten von Gesellschaften und Banken stehen, gilt es nun die arbeitenden Menschen, das wohlfeilste Arbeitermaterial der Welt, heranzuschaffen. Wieder auf das zuverlässigste authentische Material gestützt *P. Arnou*: „Gleich, ob es sich um öffentliche Arbeiten handelt (Eisenbahnen, Flüsse, Straßen usw.) oder um Massenförderung von Rohstoffen in den Pflanzungen und Bergwerken, oder um zeitgemäße Unternehmen zur Verarbeitung der an Ort und Stelle gewonnenen Rohstoffe, in jedem Falle wird es notwendig, Arbeiter in Bewegung zu bringen; Heere von Erdarbeitern werden angefordert, die aus Entfernungen von Hunderten von Kilometern in die öffentlichen Werkstätten zusammengezogen werden. Einige Zahlen mögen das beleuchten: 8000 Arbeiter sind nötig für den Brazzavillesee, 3000 für die Bahn vom Unterlauf des Kongo nach Katanga, 14 000 für die Straßen von Uelle-Nepoko und zahllose andere für die übrigen Straßen, Eisenbahnen, Wasserwege usw. Fügen wir noch die Massen der Wanderarbeiter hinzu: die 30 000 Erwachsenen, die sich von Nyassaland für 3 und selbst 10 Jahre nach Südrhodesia begeben, um dort ihr Glück zu suchen, die 100 000 Eingeborenen aus dem französischen Ober-Volta-Gebiet, die bei der Rückkehr der Saison um der Aussicht auf Gewinn willen in die Kakaopflanzungen der Goldküste ziehen, die 300 000 Arbeiter, die in die Zuckerrohrplantagen nach Br.-Guinea einwanderten, die 400 000 Japaner und Chinesen, die von den Gummikulturen in Niederländisch-Indien verschlungen wurden. Veranschlagt nicht selbst eine junge Kolonie in voller Entwicklung, wie Kenya, ihren Bedarf an Arbeitskräften für das Jahr 1929 auf 232 000 bei einer männlichen Bevölkerung des Landes zwischen 15 und 40 Jahren von 509 528 Eingeborenen? Mußten nicht die europäischen Unternehmer im Belgischen Kongo, die 1926 nur 45 702 Eingeborene beschäftigten, für 1930 den Rechnungen einer amtlichen Stelle zufolge 500 000 Schwarze beanspruchen?

„Diese Arbeiter sind heute nicht mehr in kleinen Gruppen, in wenig zahlreichen Rotten

zerstreut, im Gegenteil, sie sind in den großen Unternehmen eng zusammengedrängt, und zwar in proletarischen Vorstädten in des Wortes wahrster Bedeutung. In den Gold- und Diamantbergwerken Südafrikas z. B. gibt es neben 34 500 Europäern 286 600 farbige Arbeiter (in der Hauptsache Leute aus Mosambik und Inder), in 7085 Werken sind 132 300 Arbeiter beschäftigt, darunter 117 400 Farbige. Die Betriebe und Bergwerke Katangas zählen 43 000 Werkarbeiter, die Lederfabriken 12 000. In Léopoldville erhebt sich ein Negerdorf mit 15 000 Bewohnern, acht Kilometer entfernt in Kinshassa eine weitere Stadt mit 1200 Weißen und 15 000 eingewanderten Schwarzen.“

Diejenigen, die in London, Neuyork, Amsterdam, Paris oder Brüssel — die Deutschen sind bekanntlich als unfähig zur „Kolonisationsarbeit“ ausgeschieden — an Hand von Karten und Statistiken über das Schicksal dieser Hunderttausende verfügen, werden natürlich versichern, daß diese Menschenmassen völlig freiwillig den neuen Industriezentren zuströmen. Die Klagen der Missionare und Missionsoberen zeigen aber nur zu deutlich, wie diese „Freiwilligkeit“ beschaffen ist, bei der Androhung von Straf- und Verwaltungsmaßregeln gegenüber den eingeborenen Häuptlingen sich wieder in Druck auf die Stammesangehörigen umsetzt. In den Eingeborenenvierteln der Industriepplätze erwartet dann aber den Angeworbenen, fern von Frau und Kindern, losgerissen aus den alten Bindungen, aus den strengen Vorschriften des Stammes, der Familie und Religion, von Krankheiten und Unsittlichkeit umgeben, ein trauriges Schicksal. „Er ist wie geblendet, wie von einem Taumel erfaßt, noch unvermögend, alles mit abendländischer Gelassenheit zu tragen, und schon nicht mehr fähig, sich der Ordnung einer urtümlichen Gesellschaft wieder einzufügen. Eine arme, herrenlose Sache, die vielleicht bald weggeworfen oder aufgehoben wird wie ein schadhaftes, lebloses Ding.“

2. Es ist der „individualistische“ Kapitalismus westlicher Prägung, der hier skrupel- und schamlos am Werke ist. *P. Arnou* nennt einige der Gründungen mit Namen,

die diese Ausbeutung finanzieren: die „Union Minière“ (180 Mill. Franken), das „Comité National“ (200 Mill.), den „Credit Général du Congo“, die „Westafrikanische Handelsgesellschaft“ (152 Mill.), die „Société Financière Française et Coloniale“ (60 Mill.). Mittlerweile aber hat auf einem ganz anderen Schauplatz und ebensoweit den Augen der christlichen Kulturwelt entrückt noch ein anderer Abkömmling des berüchtigten europäisch-amerikanischen Stammvaters eine kapitalistische Sekundogenitur aufgerichtet: der „kollektivistische“ Kapitalismus der Sowjetunion in Sibirien. Denn nichts anderes ist es, trotz aller schönen Worte von Kooperative und Genossenschaft, was uns aus *Otto Heller*, „Sibirien, ein anderes Amerika“ (Berlin 1930), in seiner ganzen abstoßenden Gier anschaut. Und daß es dabei ebenso über die Leichen ungezählter Menschen hinweggeht, erfährt man zwar nicht aus diesem Buche, das in seiner grotesken Kritiklosigkeit immer wieder den Gedanken an bestellte Arbeit nahelegt, wohl aber aus anderen einwandfreieren Quellen. Schon öfters ist die Frage aufgeworfen worden, was Rußland den Holzdumping ermögliche, der seit mehreren Jahren nicht nur den europäischen Holzmarkt völlig in Unordnung gebracht hat. In den Vereinigten Staaten fiel dabei zuerst das Wort von „russischer Sklavenarbeit“, das bei den Sowjets natürlich die üblichen Proteste auslöste und als Ressentiment des geschädigten Konkurrenten gedeutet wurde, allem Anschein nach aber doch auf allzu konkreten Tatsachen beruht. Nach Berichten eines russischen Ingenieurs, der 1925—30 dem „Rat für Arbeit und Verteidigung“ zugeteilt war und in seinem Auftrage die Abholzungsarbeiten in Sibirien inspizierte (vgl. dazu *Elias Hurwicz* in „Die christliche Welt“ 1931, 378 ff.), werden in der Tat diese Arbeiten ausschließlich von Verbannten — meist renitenten Arbeitern und Bauern — geleistet, die in den Waldgebieten von Archangelsk und Murmansk (hart an der Polarregion) in Konzentrationslagern von je 5000 Mann zusammengebracht sind, bewacht von je 2 Bataillonen der GPU. Was *Hurwicz* über die Arbeitsverhältnisse, die Entlohnung,

die Behandlung, die Unterkunft und die sanitären Verhältnisse dieser verbannten Zwangsarbeiter aus dem russischen Original mitteilt, ist so furchtbar, daß er mit Recht sagen kann, in weniger verwirrten und moralisch abgestumpften Zeiten als die unsere würden ähnliche Zustände längst das öffentliche Gewissen der ganzen Welt erschüttert und wachgerüttelt haben. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder. Entweder ist alles, was unter dem hochtönenden Namen der „Sozialisierung“ in Rußland auftritt, nur maskierter Individualismus. Dann stehen den verantwortlichen Urhebern dieses Systems und ihren Nachläufern im Auslande die Vorwürfe schlecht an, mit denen sie die Wirtschaftsordnung der alten Welt überhäufen. Denn ob die ausbeutende Minderheit in Gehrock und Zylinder oder in Bluse und Juchtenstiefel einhergeht, tut nichts zur Sache. Oder aber es ist echter „Kollektivismus“, und dann beweisen derartige Ausschreitungen aufs neue, daß dieser zuletzt in ebenso brutaler Weise über den Menschen zur Tagesordnung übergeht, wie sein gehaßter und geschmähter Widerpart.

Erledigt ist aber offenbar weder der Kapitalismus der einen noch der anderen Art.

Weder ist er extensiv an den Grenzen seiner Ausdehnungsmöglichkeit angelangt, noch drohen die großen Reservoirs menschlicher Arbeitskräfte zu versiegen (*Oppenheimer*), noch ist der Typ des kapitalistischen Menschen dem Absterben nahe (*Scheler*). Er folgt nur der Linie des geringsten Druckes, wechselt auf einen für sein ungestörtes Gedeihen günstigeren Boden hinüber und wandelt seine Form, ohne sein innerstes Wesen zu ändern. Denn mag es richtig sein, daß der bolschewistische Staatskapitalismus in seinen wirtschaftspolitischen Grundlagen manche gesunde Züge aufweist, daß der in ihm wirkende russische Geist, wie *J. B. Jahn* will (*Staatslexikon I*, 991), die Tendenz auf den größtmöglichen Wirtschaftsertrag vielleicht nicht voll wird zur Auswirkung kommen lassen: der krasse Materialismus, auf dem auch er fußt und aus dem er erwachsen ist, wird auch die ökonomisch und sozial betrachtet beste Wirtschaftsform zuletzt unfehlbar mammonistisch entwerten. Denn weder die kapitalistisch aufgezogene Wirtschaft ist inkarnierte Bosheit, noch die ständisch oder sozialistisch aufgebaute hypostasiierte Ethik; der Geist ist es, der auch hier lebendig macht oder tötet. S.

Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Philosophie und Ethik.

Luckey, Hans, Die Bestimmung von „gut“ und „böse“ bei Thomas von Aquin.
62 S. J. G. Onken Nachf., Kassel 1930.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Teil einer Berliner theologischen Dissertation. Ihr besonderer Reiz besteht darin, daß der Verfasser, ein Schüler R. Seebergs, den im ganzen gut gelungenen Versuch macht, die Gedanken der thomistischen Ethik mit Hilfe modern-ethischer Kategorien zu verdeutlichen. Er kann so verbreitete terminologische Mißverständnisse vermeiden und auf eine gewisse Verwandtschaft zu der objektivistischen Wertphilosophie hinweisen. Allerdings müßten die metaphysischen Hintergründe schärfer herausgearbeitet werden.

Pieper, Josef, Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin.
65 S. Helios-Verlag, Münster 1929.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe: „Die in der realistischen Erkenntnislehre begründete Eigenart des thomistischen Intellektualismus in der Ethik darzulegen und darin die ontische Fundierung des Ethischen aufzuzeigen.“ In knapper Form sind die Hauptgedanken gut dargestellt. Insbesondere ist die innere Verbindung des dynamischen Momentes mit der Akt-Potenzlehre herausgehoben. Schwierige, mit einem Wort kaum übersetzbare Begriffe wie *lex*, *ratio* erfahren eine Aufhellung durch den Hinweis auf ihren anders- bzw. mehrdeutigen Gebrauch. Leider hat gerade der Begriff des *bonum* diese Aufmerksamkeit nicht erfahren.

Schuster, Joh. B., S. J., Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie. III, 106 S. Rauch, Innsbruck 1929.

Die Eigenart des Sittlichen wird vielfach dadurch gekennzeichnet, daß man diesem Wertgebiet das Prädikat „unbedingt“ zubilligt. Im Vorliegenden wird hierfür eine Rechtfertigung im Rahmen der scholastischen Anthropologie gegeben. Zuerst wird die Gleichsetzung von unbedingt mit objektiv und unendlich abgewiesen und dann in positiver Darstellung aus der Hinbezogenheit der menschlichen Persönlichkeit auf das unendliche Gut der unbedingte Wert des sittlichen Strebens abgeleitet. Wirkungsvoll werden hierbei die thomistischen Gedankenzüge herausgestellt, die im Gegensatz zu der voluntaristischen Gottesauffassung mit der Theonomie einen immanenten Eigenwert der sittlichen Tat zu vereinigen wissen.

Erb, Remigius, Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. 194 S. Helbing & Lichtenstein, Basel 1930².

Einzig mit dem Mittel der „Erlebensanalyse“ wird hier — über die Angaben des Titels hinaus — ein ganzes System entworfen. Die Basis bildet der erkenntnistheoretische Standpunkt der Immanenz: „Alles gegenständliche und inhaltliche Sein und alles äußere Geschehen existiert im unmittelbaren Erleben, als Inhalt einer immanenten Setzung“ (169). Die Ableitungen aus diesem eigenartigen Standpunkt haben entsprechend ungewohnten Charakter; etwa die des Rechtsbegriffs: „Wie die Spontaneität, die immanente, inhaltliche Bejahung den Rechts-, so definiert die bewußt mangelnde Spontaneität, die immanente inhaltliche Ablehnung den Unrechtsbegriff“ (38). „Nun hat allgemein das rückhaltlos spontane und insoweit dominierende Erleben rechtlichen, die Angleichung eines anderen an dasselbe sittlichen Charakter“ (145). Als Besonderheit mag noch die ausdrückliche Vertretung des ontologischen Gottesbeweises an-

gemerkt werden (174). „Sobald man daher den Begriff des höchsten Wesens besitzt, ist man sich auch dessen Existenz gewiß“ (171). Die meist thesenhaft vorgetragenen Auffassungen des Verfassers überzeugen nicht von der Gültigkeit seines Standpunktes. W. Schöllgen.

Kirchenrecht.

Koeniger, Prof. Dr. A. M., Das preußische Konkordat vom 14. Juni 1929 und die Zirkumskriptionsbulle vom 13. August 1930. Mit Erläuterungen herausgegeben.

Bonn und Köln 1931, Ludwig Röhrscheid, Verlag. 75 S. 1,80 RM.

Anläßlich des soeben abgeschlossenen Vertrages zwischen den evangelischen Kirchen und Preußen ist das Konkordatsproblem wieder aktuell geworden. Der Wert eines solchen Vertrages ruht nicht in seinem bloßen Bestehen, sondern darin, daß er nach Buchstaben und Geist lebendig ist und bleibt. Dazu ist seine genaue Kenntnis unerlässlich, und so sei auch an dieser Stelle empfehlend hingewiesen auf die Ausgabe des preußischen Konkordates von Prof. Koeniger-Bonn, die zu billigem Preise und in geschmackvoller Ausstattung die einschlägigen Aktenstücke vereinigt und ihnen, soweit sie nicht auch in deutscher Sprache abgefaßt sind, eine Übersetzung mitgibt. Da das Heft außer dem Text der Urkunden auch eine Reihe von Anmerkungen und Erläuterungen bietet und die bisherige Literatur verzeichnet, gewährt es über die Mitteilung der Dokumente hinaus einen ersten Überblick über die vielfältigen und wichtigen Konkordatsprobleme, den insbesondere auch der Seelsorger begrüßen wird, der so oft Gelegenheit nehmen muß, für das Konkordat aufklärend einzutreten. Hans Barion.

Zum Antonius-Jubiläum.

Kleinschmidt, Dr. P. Beda, O. F. M., Antonius von Padua. In Leben und Kunst, Kult und Volkstum. (Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von Prof. Dr. G. Schreiber, Heft 6—8.) 410 S. mit 13 Tafeln u. 388 Textbildern. L. Schwann, Düsseldorf 1931. Geb. 24 RM.

In der Reihe der von Univ.-Prof. Dr. G. Schreiber herausgegebenen „Forschungen zur Volkskunde“ ist dem großen Werke von P. Beda Kleinschmidt „Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum“ (s. diese Zeitschrift 1930, 187) nach wenig mehr als Jahresfrist aus der Feder desselben Verfassers der vorliegende Band gefolgt — eine Festgabe zum 700jährigen Todestage des großen Volksheiligen, die in ihrer doch wohl nur mit erheblichen Zuschüssen ermöglichten Ausstattung in der gegenwärtigen Notzeit fast aufreizend wirken könnte. Man nimmt den Prachtband mit dem Vertrauen in die Hand, daß vor allem der kunstgeschichtliche Teil bei dem rühmlichst bekannten gelehrten Franziskaner in den besten Händen liegt, und wird nicht enttäuscht. Von der berühmten Basilica Antoniana in Padua und den ältesten erhaltenen Bildern des Heiligen ausgehend führt der Verf. den Leser durch die Kunst des 13. und 14. Jahrhunderts in Rom, Assisi und Florenz, durch die Renaissance und das barocke Kunstschaffen in allen Ländern jenseits und diesseits der Alpen bis zur Gegenwart hindurch, und was Architektur, Malerei und Plastik, was Kunsthandwerk, Holzschnitt und Kupferstich von den Schöpfungen größten Stils bis zu den kleinen anspruchslosen Andachtsbildchen hinab an Anregung und Eingebung durch den Kult des Heiligen empfangen haben, wird in einer Fülle von Reproduktionen und Tafeln zu Gesicht gebracht, in der das Werk keinen Vorgänger hat und voraussichtlich so bald auch keinen Nachfolger mehr haben wird. Natürlich würde aber damit allein, so interessant und wertvoll es sein mag, die Aufnahme in eine Sammlung von Forschungen zur Volkskunde nicht hinlänglich gerechtfertigt sein; sondern man müßte einwenden, daß hierfür schon längst die Kunstgeschichte ebenso zuständig und ausreichend war, wie für die biographische Quellenkunde, auf die Kl. anerkennenswerte Mühe verwandt hat, die Hagiographie und Legendenforschung, und für die Geschichte des Antoniuskultes die Liturgiegeschichte. Um den Anspruch als Beitrag zur Volkskunde — und zwar in einem gegen die gefährlich nahen wissenschaftlichen Nachbargebiete genügend abgegrenzten

Sinne! — zu begründen, mußte vielmehr die Arbeit in ihrer ganzen Anlage auf dieses konkretere Ziel abgestellt werden. Es sei freudig anerkannt, daß diese besondere Aufgabe wesentlich besser als in der vorangegangenen Anna-Monographie gelungen ist. Während dort noch das „Volkskundliche“ (vgl. Inhaltsverzeichnis S. VIII) verlegen im Schatten der Kunst- und Liturgiegeschichte einherzog, nimmt es diesmal, wie billig, fast die Hälfte des ganzen Raumes in Anspruch. Für künftige Bände bleibt nun nur noch der Wunsch nach einer gründlicheren Verarbeitung dieses volkskundlichen Materials offen. In langer Folge reihen sich im Inhaltsverzeichnis „Helfer in aller Not“, „Patron in Kriegsnot“, „Pestpatron“, „Retter in Seenot“, „Kinderfreund“, „Bannspruch“ (!), „Statuette“ (!), „Reisepatron“, „Viehpatron“, „Heiratsvermittler“, „Wiederbringer verlorener Sachen“ usw. usw. aneinander, aber das, was aus der Not des armen, schwer bedrückten kleinen Volkes, aus dem Leiden, Hoffen und Beten seiner Seele heraus diese ganze Überfülle von Vertrauen und Verehrung hat hervorquellen lassen, sieht man nicht recht; und über die verborgenen Zusammenhänge zwischen all den verschiedenen Äußerungen dieses Kultes untereinander und mit der sozialen Bedeutung des Ordens, dessen Ideale Antonius verkörperte, hören wir kaum etwas. Und hier finge doch erst eigentlich die „Volkskunde“ an!

Wilk, Karl, Der hl. Antonius von Padua. Eine Lebensbeschreibung. 188 S. Verlag G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau 1931. Mit 6 Kunstdruckbildern. Kart. 4,50 RM.

Der Verf., den im Vorwort zum vorgenannten Werke Prof. Dr. Schreiber neben dem Franzosen Lepitre, dem Belgier Léon de Kerval und dem Italiener Filippo Conconi wegen seiner Verdienste um eine wissenschaftliche Antoniusbiographie rühmend erwähnt, war für das vorliegende Lebensbild durch seine in den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“ von Max Sdralek (Bd. V) im Jahre 1907 erschienene Studie „Der hl. Antonius v. Padua“ bestens vorbereitet. Unter dem Eindruck einer ausgezeichneten Stoffbeherrschung und verstehenden Einfühlung in Seele und Leben des Heiligen steht man denn auch bei der Lektüre, von der quellenkundlich vorzüglich unterrichtenden Einleitung bis zu seiner feinsinnigen Charakteristik im dritten Abschnitt und der Schilderung seines Nachlebens und Nachruhms in der Kirche und im katholischen Volke. Auch der sozialen Wirksamkeit dieses Vorkämpfers franziskanischer Armuts- und Friedensideen wird dankenswerterweise gedacht. Eine für weite Kreise bestimmte Biographie, die zugleich auch höheren Ansprüchen gerecht zu werden versteht.

Schweitzer, P. Petrus Kan., O. M. Cap., St. Antonius von Padua 1231—1931. Ein großer Apostel und Wundertäter. 45 S. See-Verlag Höchst, Vorarlberg.

Nicht nur die Gelehrten und die Gebildeten, sondern auch die einfachen Kinder des Volkes haben ein Recht auf den Heiligen, der wie wenige andere ein Mann des Volkes und des öffentlichen Lebens war. Das vorliegende, hübsch ausgestattete Heftchen will ihnen sein Bild zeichnen und zugleich unter ihnen um Nachfolger in der Gottes- und Nächstenliebe werben.

S.

Statistik des religiösen und kirchlichen Lebens.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Begründet von Hermann A. Krose S. J. In Verbindung mit Heinrich Auer, Wilhelm Böhler, Dr. Max Größer P. S. M., D. Dr. Nikolaus Hilling, Hermann A. Krose S. J., Dr. Matthias Lichius, Joseph Sauren und Alfons Väh S. J. herausgegeben von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands, Köln. XVII. Band: 1930—1931. Gr.-8^o (XX und 426 S.). 1931. Köln, Gilde-Verlag. In Ganzleinen 12 RM.

Mit mustergültiger Pünktlichkeit hat sich zu den bereits in stattlicher Folge aufgereihten 16 Bänden des „Kirchlichen Handbuches“ jüngst der 17. gesellt, der den Zeitraum 1930/31 umspannt. In der äußeren Anlage gleichen sich die einzelnen Bände, was ihre Benutzung ungemein erleichtert; sogar nicht wenige Mitarbeiter halten dem Unternehmen nun schon viele

Jahre hindurch in mühevoller Arbeit die Treue, neben dem hochverdienten Begründer und ersten Herausgeber, P. Hermann A. Krose S. J., insbesondere Prof. Dr. Hilling in Freiburg, der auch heuer wieder, wie seit 22 Jahren, die kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung bearbeitet hat. Aber jeder Band bietet auch wieder Neues und Eigenes, und nur so ist es selbst diesen stattlichen Bänden, die sich überall äußerster Ökonomie des Wortes und Raumes befleißigen, möglich, alle Gebiete kirchlichen Lebens und Schaffens in gewissen zeitlichen Abständen zu erfassen. So wächst erfreulicherweise nach der schweren Katastrophe im Weltkriege der Bericht über das deutsche Missionsfeld in fremden Erdteilen (P. Alfons Väh S. J.) langsam wieder zu größerem Umfange an. Die Unterrichtsst Statistik (W. Böhler und Dr. M. Lichius) bringt neue interessante Tabellen über die deutschen Hochschulen, die Fortbildungs-, Berufs- und Fachschulen im Reiche und in den Ländern, die höheren Lehranstalten für die Jugend beiderlei Geschlechts und den Zuschußbedarf für das gesamte Schulwesen. In P. Hermann Kroses „Konfessionsstatistik“ erscheint nach zwanzigjähriger Pause (Bd. 3 des Handbuches) wieder eine Übersicht über die Religionsgliederung der Bevölkerung Europas und der gesamten Erdbevölkerung; ferner erstmalig eine auf sorgfältigen privaten Erhebungen beruhende Tabelle über die Konfession der deutschen Hochschullehrer, die der Verf. mit Recht „äußerst niederdrückend“ nennt. Die Abteilungen „Karitative und soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands“ (Direktor H. Auer, Freiburg) und „Kirchliche Statistik“ (Direktor J. Sauren, Köln) sind überall auf den neuesten Stand gebracht. Mit diesem letzteren, vor Freund und Feind offengelegten Rechenschaftsbericht über die intimsten Formen und Äußerungen des kirchlichen Lebens, der allein mehr als 60 Seiten enggedruckter Tabellen umfaßt, steht das katholische Deutschland überhaupt wohl einzig da. In dieser Zeitschrift (Jahrg. 1925, 346 ff.) hat seinerzeit der Begründer der kirchlichen Statistik in Deutschland, P. H. A. Krose, geschildert, welche Widerstände und — übrigens auch verständliche — Bedenken zu überwinden waren, bevor man diesen mutigen Schritt vor die Öffentlichkeit wagte. Und doch bleibt es zu bedauern, daß es für die Gesamtkirche noch nicht zu einer ähnlichen Gewissensforschung hat kommen können. Was nützen schließlich die Millionenziffern von „Katholiken“, mit denen andere Länder aufwarten, wenn sich dahinter Abgründe von Entkirchlichung verbergen, die deshalb gewiß nicht verschwinden, weil man sie nicht aufzudecken wagt!

Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute und mit einem Geleitworte von Sr. Eminenz Kardinal Friedrich G. Piffl, herausgegeben von Prälat Dr. Alois Hudal, Rektor der Anima in Rom. 15,5 × 23 cm. 458 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Wien-Innsbruck-München 1931. Ganzleinen 20 S. 12 RM.

Nicht eine kirchliche Statistik im technischen Sinne, aber doch eine offene und ehrliche Rechenschaftsablage über das religiöse und kirchliche Leben im stammesverwandten katholischen Österreich bietet der vorliegende stattliche Band. Es hat recht, dieses von den Siegern im Weltkriege grausam verstümmelte und von den natürlichen Wurzeln seiner Kraft losgerissene Land, wenn es sich auf jede Weise zur Wehr setzt. Wenn insbesondere der österreichische Katholizismus nicht in Vergessenheit will verfallen lassen, was jahrhundertlang Österreich für die Kultur des ganzen Abendlandes und ihre Rettung bedeutet hat, und wenn er noch weniger die falsche Ansicht will aufkommen lassen, als dämmerten die Katholiken Österreichs heute nur noch in dumpfer Resignation dahin. Wer auch nur einen Blick getan hat in führende österreichische Zeitschriften, wie das „Neue Reich“ oder die „Schönere Zukunft“, oder auch in die ungemein aufgeschlossene Wiener Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“, weiß, daß im Klerus und in der Laienwelt gerade das Gegenteil der Fall ist. Es ist daher ein Beweis für Weitblick der römischen Kurie, daß gerade sie, wie Prof. Hudal mitteilt, dieses Buch als ein Gegenstück zu dem amerikanischen „The official catholic Year Book“ wünschte. In 37 Aufsätzen, für die jedesmal der sachkundigste Bearbeiter gewonnen wurde, kommen alle Zweige des kirchlichen, religiösen, kulturellen, sozial-karitativen und politischen Lebens zur Geltung. „Un-

geschminkte Wahrheit“ will es bieten, wie Kard. Piffl im Vorwort sagt, und das katholische Ausland aus verlässlicher Quelle über den Katholizismus in Österreich unterrichten. So ist ein Handbuch zustande gekommen, nach dem man immer wieder greifen wird, wenn es sich um das Ringen und Schaffen der Glaubensgenossen im Donaulande handelt.

Schlund, Erhard, O. F. M., Die Religion im Weltkrieg. 136 S. und 63 Bilder auf Tafeln. Verlag Knorr & Hirth, G. m. b. H., München. Geb. 6,50 RM.

Um religiöses Leben in einem Millionenvolke geht es auch hier. Aber dies Volk stand vier lange Jahre hindurch, von Sorge und Heimweh verzehrt, entbehrend und hungernd, stündlich vom Tode bedroht, in der Front des Weltkrieges. Und was aus dieser leiblichen und seelischen Notlage an religiösem Leben und Erleben hervorwuchs, war ebenso erstmalig und einmalig, wie diese Situation selbst, daher wohl wert, auch einmal in einem Kriegsbuche dargestellt zu werden. Ein „Beitrag zur Religionspsychologie der Kriegsreligion“, der sicherlich nach keiner Seite hin schon irgendwie Abschließendes sagen kann und will, aber auch als Einzeluntersuchung wertvoll bleiben wird für alle weiteren Versuche dieser Art. Die drei ersten einführenden Kapitel stellen voran, was uns als Religion des Soldaten aus bisherigen Veröffentlichungen der Feldseelsorge, aus Kriegsbüchern, Brief und Tagebuch der Soldaten entgegentritt. Die weiteren führen in den Bewegungs- und Stellungskrieg, ins Feldlazarett und unter die Zivilbevölkerung. Eine religionspsychologische Analyse der Kriegsreligion bieten die drei letzten Abschnitte, die ein kurzes Schlußwort über die Bedeutung der Religion im Kriege abrundet. Die interessanten Abbildungen sind zum größten Teil eigne Aufnahmen des Verf., der als Feldgeistlicher den ganzen Krieg mitgemacht hat. S.

Sozialwissenschaften.

La Hierarchie catholique et le problème social. Depuis l'encyclique „Rerum novarum“ 1891—1931. 336 p. Editions Spes 1931. 40 Frs.

M. Defourny, der Sekretär der 1920 unter dem Vorsitz des † Kardinals Merciers gegründeten „Mechelner Union“ (Union internationale d'études sociales) hat sich der großen, aber überaus dankenswerten Mühe unterzogen, alle kirchlichen Dokumente bibliographisch zusammenzustellen, die in dem vierzigjährigen Zeitraum zwischen den beiden sozialen Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ zur sozialen Frage sich geäußert haben. Der erste Abschnitt umfaßt, chronologisch geordnet, die päpstlichen Kundgebungen, der zweite weist die bischöflichen Aktenstücke aller Diözesen Deutschlands, Österreichs, Belgiens, Kanadas, Spaniens, Nordamerikas, Frankreichs, Großbritanniens, Irlands, Italiens, Luxemburgs, der Niederlande, Polens und der Missionsländer nach. Sorgfältig gearbeitete Namen- und Ortsregister, ein Sachverzeichnis, das alle wichtigeren Stichworte enthält, und ein Anhang, der für jedes Schriftstück die authentische Fundstelle angibt, machen die vornehm ausgestattete Festgabe zum Jubiläum der Arbeiterenzyklika zugleich zu einem wertvollen Hilfsmittel für sozialwissenschaftliche Studien. Die Herausgeber leitete dabei die Absicht, den vielfach ausgesprochenen Wünschen nach einem Kommentar zum „Code social“ der Union (Paris 1927; deutsch als „Soziales Gesetzbuch“, Saarbrücken 1928) durch diese Erschließung oft kaum mehr bekannter offizieller kirchlicher Kundgebungen wenigstens teilweise entgegenzukommen.

Schilling, Otto, Die soziale Frage. Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Bertram, Erzbischof von Breslau. 360 S. Max Huber, Verlag, München 1931. Geb. 6,50 RM.

Nach einer den Begriff der sozialen Frage, ihre Ursachen und die Möglichkeiten ihrer Lösung klärenden Einleitung behandelt ein erster allgemeiner Teil die Grundfragen christlicher Gesellschaftslehre und Wirtschaftsethik, während der zweite den wichtigsten sozialen Einzelfragen gewidmet ist. Dank langjähriger Vertiefung in die katholische Soziallehre der Vergangenheit und wissenschaftlicher Durcharbeitung fast aller ihrer Einzelgebiete in einer erstaunlich reichen

literarischen Tätigkeit nimmt der Verf. unter den katholischen Sozialtheoretikern der Gegenwart eine erste Stelle ein. Man greift zu seinen stets klaren, wohldurchdachten und gewandt formulierten Darlegungen besonders gerne in einer Zeit, in der grundlegende Positionen der traditionellen katholischen Soziallehre aufs neue einer Kritik ausgesetzt sind, die über kurz oder lang gewiß einmal eine ebenso gründliche Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie und Soziologie notwendig machen wird, wie der Verf. sie gegenüber ihren älteren Gegnern geleistet hat.

Klopp, Wiard, Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Frh. v. Vogelsang. 479 S. u. 4 Bilder. Verlag der Typographischen Anstalt, Wien I. 10,20 RM.

Die Entwicklung des sozialen Katholizismus in Deutschland nach dem Kriege hat uns unzweifelhaft den berühmten Vorkämpfer einer katholischen Sozialreform in Österreich wieder näher gebracht, als er uns etwa vor 20 oder 30 Jahren noch stand. Mit einigem Erstaunen stellt man beim Studium der vorliegenden vorzüglichen Einführung in sein Wirken und Lehren fest, wie viele seiner Gedanken, die zur Zeit einmal im Verdacht einer reaktionären sozialen Romantik und Ideologie standen, heute wieder Kurswert erhalten haben, und wie ideenreich und zugleich wirklichkeitsnah dieser wirklich bedeutende Sozialpolitiker, dessen Todestag sich vor einigen Monaten zum 30. Male jährte, in Wirklichkeit war. Die vorliegende fleißige Darstellung — die Neubearbeitung eines älteren Werkes desselben Verfassers — ordnet die sozialen Ideen V.s ganz in seinen Lebensgang ein, aus dem heraus sie sich in der Tat oft am besten erklären; nur das Schlußkapitel bringt eine systematische Zusammenstellung „in Umrissen“. Den Nachteilen, die sich daraus leicht für die Benutzung ergeben, suchen zwar zwei Register zu begegnen, auf die offenbar viel Mühe verwandt ist. Aber erst ein zusammenhängendes Studium des Buches läßt erkennen, wieviel in ihm steckt.

Lugmayer, Karl, Leos Lösung der Arbeiterfrage. Übersetzung und Erklärung des Arbeiterrundschreibens. 2. Aufl. 91 S. Verlag d. Typograph. Gesellschaft, Wien I. 1 RM.

Das ungeminderte Interesse an Leos XIII. berühmter Enzyklika spiegelt sich in den vielfältigen Bemühungen um eine gute deutsche Übersetzung. Indirekt spielt dabei allerdings auch die sehr eigenartige Tatsache mit, daß gerade die offizielle deutsche Übersetzung nicht enge genug an den Originaltext sich anschließt und zu immer neuen Versuchen reizt, diesem in einer wort- und sinngemäßen Übertragung näherzukommen. Dem Vernehmen nach wird demnächst auch die Görresgesellschaft ihrer ausgezeichneten Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Arbeiterenzyklika („Die soziale Frage und der Katholizismus“, Veröffentlichungen d. Sektion f. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 2. Heft, 488 S.) eine neue Übersetzung folgen lassen, auf die hier schon hingewiesen sei.

Worlitschek, Anton, Soziales Christentum. 216 S. Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München. Geb. 6 RM.

Man wird billigerweise von diesem Buche, das sich auf wenig mehr als 200 Seiten über etwa zwei Dutzend der schwerwiegendsten sozialen Gegenwartsfragen ausspricht, keine wissenschaftliche Behandlung erwarten. Der Titel deutet auch genügend an, daß es dem Verf. um eine eindrucksstarke Herausarbeitung der positiven sozialen Werte des Christentums ging, und diese engere Aufgabe löst er in der bei ihm gewohnten gedankenreichen und sprachgewandten Art. Dem Redner und Prediger wird gerade diese Ummünzung des theoretischen Rohstoffes vorzügliche Dienste leisten.

Hammesfahr, Fritz, Volkswirtschaft der praktischen Vernunft. Kategorische Imperative zur Lösung der sozialen Probleme. 142 S. Otto Elsner, Verlagsges. m. b. H., Berlin S 42. Kart. 3,50 RM.

Auch wenn man weder den philosophischen Voraussetzungen (Kant) noch den praktischen Schlußfolgerungen dieses Buches sich anschließt, kann man seine Freude haben an der frisch

zupackenden Art, in der hier ein ergrauter, welterfahrener und weltbefahrener Praktiker zu den Fragen sich äußert, die heute die ganze Welt und die deutsche Volkswirtschaft an erster Stelle bewegen. Sicher hat der Verf. sachlich in vielem recht. So, wenn er mit Überzeugung die Auffassung vertritt (gegen Sombart, Max Weber u. a.), daß Volkswirtschaftslehre nicht nur eine Wissenschaft vom Seienden, sondern auch vom Seinsollenden sein müsse (17 ff.); daß eine geordnete Wirtschaft unter den Menschen von heute (auch die vielberufene berufsständische!) vor allem einen starken Staat voraussetze — komme er von rechts oder von links oder aus der Mitte (vgl. die trefflich herausgearbeiteten „Sozialprinzipien“ wirtschaftlichen Handelns); daß die deutsche Sozialpolitik, die im Prinzip anerkannt wird, einer gründlichen Reform bedürfe (62 ff.) und die deutsche Wirtschaft überhaupt in der gegenwärtigen Notzeit schwer unter „marxistischen Hemmungen“ leide (127 ff.). In vielen Einzelheiten freilich wird er ebenso sicher scharfen Widerspruch finden: so vor allem in den temperamentvollen Angriffen gegen den Achtstundentag (81 ff.), gegen die Minimallöhne (136), gegen die Wohnungszwangswirtschaft (136) und gegen den „Aberglauben“, es gebe eine wirtschaftliche Weltkrise, mit dem man die in der Wirtschaft selbst (auch in England und Amerika) begangenen Fehler verdecken wolle. Aber es steckt unleugbar in dieser Kritik, auch wo sie einmal danebenhaut, ein Gutteil jener praktischen Wirtschaftsvernunft, die sich glücklicherweise auch durch alle Theorie nicht dauernd totkriegen läßt. S.

Katholische Nachschlagewerke.

Der große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 12 Bände (mit 180 000 Stichwörtern und 20 000 Bildern) und 1 Weltatlas (mit 226 Haupt-, vielen Neben- und Wirtschaftskarten). Bei sofortiger Vorauszahlung RM. 300.—. In Leinen bei Ratenzahlung RM. 325.— bis RM. 345.—. In Halbfranz mit Goldschnitt pro Band RM. 38,—. Band 1: A—Battenberg. 860 Seiten. 35 Tafeln. 1931. Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Mitten in einer Zeit schwerster wirtschaftlicher Nöte und schwierigster geschäftlicher Konjunktur auch für den Verlag und den Buchhandel tritt der Herdersche Verlag mit dem ersten Bande seines neuen großen Lexikons hervor und bereitet damit auch wohl denjenigen eine freudige Überraschung, deren Erwartungen durch die geschickte und großzügige Propaganda bereits hochgespannt waren. Schon in ihrem äußeren Umfange stellt sich diese vierte Auflage des Herderschen Lexikons, das i. J. 1853 bescheiden mit 5 Bänden begann und selbst in der achtbändigen 3. Auflage (1901 ff.) noch einen Lexikontyp mittlerer Größe darstellte, nunmehr ebenbürtig neben seine weltberühmten Konkurrenten, den „Brockhaus“ und den „Meyer“: 12 stattliche Bände, denen noch ein eigner Atlasband sich anschließen wird, in geschmackvollem goldgepreßtem Einband und auf hochwertigem Papier gedruckt, das auch die mikroskopisch-kleinen Feinheiten des Lichtdrucks und der Federzeichnungen deutlich herausbringt. Und doch handelt es sich hier nicht etwa nur um eine Kopie der schon vorhandenen großen deutschen Nachschlagewerke, sondern nach kurzem aufmerksamem Durchblättern wird man inne, daß dieser neue Herder ein durchaus originelles Gesicht zeigt und in Anlage wie Durchführung mit Vorbedacht neue Wege geht. Vielleicht sind diese mit den beiden vom Verleger selbst gewählten Worten „Lebenskunde“ und „Lebenspraxis“ am kürzesten und besten gekennzeichnet. Welt und Leben, wie sie dem Menschen von heute täglich entgegentreten, wollen diese Bände da erfassen und deuten, wo er ihnen im Worte begegnet. Darum keine gelehrte Systematik auf Kosten der augenblicklichen Dienstbereitschaft, die man von einem solchen Handbuch in erster Linie erwartet; kein zeitraubendes Verweisen von einem Bande zum andern eigensinniger Begriffsspalterei zuliebe. Sondern eine bis an die Grenze des Möglichen gesteigerte Zahl von Stichworten, womit man sich in diesem Falle einverstanden erklären kann, und alle diese in der Prägung, wie das Leben sie darbietet. Darum in allem, was Lebenskunde und Lebensführung betrifft, nicht nur eine trockene Zusammenstellung des Tatsächlichen und

Wissenswerten — obwohl auch hier das Äußerste an Gehalt und Präzision aufgewandt ist —, sondern auch ein frisches Eingehen auf die Fragen und Aufgaben, vor die das einzelne Wort den Leser stellt, mag es sich nun um Philosophie oder Kunst, Technik, Wirtschaft oder Politik, Religion und Ethik oder auch um die Alltagsbedürfnisse des praktischen Lebens handeln. Die geschickte Anlage der einzelnen, nie übergroßen Artikel, zum Teil mit Verwendung von verschiedenen Satzarten und Satzgrößen, zum Teil in der völlig neuartigen Form sogenannter „Rahmenartikel“ (vgl. Abhärtung, Akademiker, Aktie, Antisemitismus, Aszese, Aufklärung, Banken u. a.) scheidet dabei deutlich die für eine flüchtige Orientierung ausreichenden Angaben von den spezielleren Darlegungen, die sich an den Fachmann wenden. Bei keinem Stichwort von größerer Bedeutung fehlt eine knappe Auswahl der neuesten und besten Literatur.

Über alles Lob erhaben und an Reichhaltigkeit wie technischer Ausführung alle ähnlichen Nachschlagewerke weit überholend ist die Ausstattung mit Bildern, Porträts, Skizzen, Karten und Tafeln in Mehrfarben- und Tiefdruck. Aber das alles ist nirgendwo „Illustration“ im üblichen Sinne, sondern sichtlich überall eigens für diesen Zweck beschafft. Hohe Anerkennung verdienen vor allem die zahlreichen Grundrisse, Querschnitte, Pläne, und die farbigen Tafeln zu Adler, Ägyptische Kunst, Altchristliche Kunst, Aquarium, Auge, Barock u. a. sind ebenso wie die Tiefdruckbeigaben zu Alpen, Andromedanebel, Barock u. ä. kleine typographische Meisterleistungen.

Die Bedeutung dieser gewaltigen Leistung für uns deutsche Katholiken kann schwerlich überschätzt werden. Wie einst die berühmte französische Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert dadurch ein epochemachendes Ereignis wurde, daß sie zum ersten Male alles Denken und Wissen der Zeit in die scharfe Beleuchtung einer Weltanschauung, der Aufklärung, rückte, so erweist auch heute noch eine geistige Macht wie der Katholizismus nicht zuletzt dadurch ihre lebendige Kraft, daß sie in einer universalen Überschau zu der ganzen Überfülle modernen Lebens von sicherem Standorte aus Stellung zu nehmen vermag. Und in der Tat gewahrt man bei der Durchsicht dieses einen Bandes bereits mit Erstaunen, wie viele Wissensgebiete, sobald sie einmal über den Bereich des rein Empirischen hinausgehen, sofort auch heute noch von weltanschaulichen Voraussetzungen mitbestimmt, ja geformt sind. Daß hier aufs neue der Versuch gewagt wurde, die Welt- und Lebensbetrachtung des Katholizismus in einem Orbis pictus größten Stils zur Darstellung zu bringen, ist eine Großtat, für die das ganze katholische Deutschland seinem größten und führenden Verlage aufrichtigen Dank und eifrige Unterstützung schuldet.

Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Herausgegeben von Prof. Dr. Wilh. Kosch. Reich illustriert, 2 Bände (etwa 15 Lieferungen zu je 160 Spalten). Literarisches Institut von Haas u. Grabherr, Augsburg. Subskriptionspreis M. 3,60 die Lieferung.

Diese verdienstliche „Allgemeine Biographie, die manchen zu Unrecht vergessenen oder gar nicht als Katholiken bekannten Mitarbeiter im deutschen Kulturleben wieder zu Ehren bringt, daneben aber auch das zeitgenössische katholische Schaffen in umfangreichstem Maße berücksichtigt, wird durch allgemeine Nachschlagewerke, wie das vorgenannte, die sich natürlich auf die knappsten Angaben beschränken müssen, keineswegs entbehrlich gemacht. In der vorliegenden 5. Lieferung ist der Buchstabe F erreicht, und die regelmäßig fortschreitende Fortsetzung hält, was das erste Heft versprach. Ein flotter Absatz ist gerade diesem Unternehmen um so mehr zu wünschen, als ein Zeitgenossenlexikon besonders schnell dem Veralten ausgesetzt ist und sich nur durch eine baldige neue Auflage auf der Höhe zu erhalten vermag. S.

richtig, daß auch unsere Zeit nach Seelsorger-Persönlichkeiten ruft, und wenn die Kirche wohlberaten war, hat sie solchen auch stets den erforderlichen Raum zur Auswirkung ihrer Eigenart gelassen. Nur so kommen neue Ideen in die Seelsorge hinein, werden neue Wege gefunden und beschritten. Jeder klug geleitete Orden befolgt dasselbe Prinzip, wobei allerdings auch wahr bleibt, daß ein solches Wirken um so weniger eine Kopie und Verallgemeinerung verträgt, je individueller es ist.

Das Gleichgewicht von Bindung und Freiheit, die im Wesen des Amtes liegt, will jedoch auch hier gewahrt sein. An erhebenden und warnenden Beispielen lehrt es die Geschichte der Kirche und ihrer Seelsorge, daß dieses stärkere Hervortreten des Persönlichen auch eines um so wirksameren Gegengewichtes in engerem Anschluß an die Kirche und ihren Gemeinschaftsorganismus verlangt. Hervorragende Beispiele dafür sind Seelsorgerpersönlichkeiten von der Eigenwilligkeit eines hl. Bernhard oder Ignatius von Loyola; auch der hl. Franz von Assisi, in dem man so gerne die Auflehnung der christlichen Persönlichkeit gegen die hierarchische Bindung hat sehen wollen, war in Wirklichkeit mit der Kirche in fast kindlicher Anhänglichkeit und Treue verbunden. Wo dieser starke schützende Rückhalt fehlt, ist die Seele des Seelsorgers schutzlos den Bitterkeiten und Enttäuschungen preisgegeben, die jede Seelsorge mit sich bringt, vermag die Verantwortung, mit der sie das Gewissen belädt, nicht zu tragen⁷, und Einseitigkeiten ist Tür und Tor geöffnet.

Es mag kaum ein zweites Mal in der Geschichte des Christentums einen Seelsorger gegeben haben, dessen ganze Arbeit so von persönlicher Kraft durchdrungen und darum auch so subjektiv gefärbt war, wie der hl. Paulus. Liegt über der ganzen Seelsorgsarbeit des Heilandes eine überirdische Gelassenheit und Ruhe, so gärt und treibt in diesem geborenen Agitator und Missionar die ganze glühende Leidenschaftlichkeit des Eiferers und Cholerikers. Alle Register von fast mütterlicher Zärtlichkeit bis zu lodernder Entrüstung sind bei ihm gezogen. Er freut sich mit, er leidet mit, und noch beim Niederschreiben ist seine Erregung so groß, daß die Feder nicht mitkann. Was er in der Arbeit und Sorge für seine Gemeinden erlebt, wühlt ihm immer wieder die Seele bis in ihre Tiefen auf. Aber dieselben Briefe, die noch heute lebendige Zeugen dieses Auf und Nieder in Hoffnung und Enttäuschung, dieses Stimmungswechsels zwischen jubelnder Zuversicht und Zuständen eines lähmenden Schwächegefühls sind, beweisen es auch, wie er sich immer wieder auf die unverrückbaren Grundlagen seiner Arbeit besann und an ihnen sich wieder zurecht fand. Gottes Allmacht und souveräne Freiheit im Geben und Nehmen; die Unerforschlichkeit seiner Gedanken und ihre Erhabenheit über Zeit, Raum und alle menschliche Kurzsichtigkeit; die Freiheit des Menschen, seine Schwäche und Sündhaftigkeit, die irdische Bedingt-

⁷ Manche sehr pessimistische Worte des hl. Chrysostomus, der sich selbst der Priesterweihe durch die Flucht zu entziehen suchte, beruhen auf Überschätzung des menschlichen Anteils am Wirken des Seelsorgers.

heit seines Denkens und Tuns; endlich die Gnade Christi, die in ihm wirkt und seine eigne Armseligkeit überreich ersetzt; die Kirche, der er eingegliedert ist und dient; das Amt, das ihn stützt und trägt: diese Tatsachen stehen ihm in hellen und dunklen Stunden unabänderlich fest, an ihnen richtet er sich auf und überwindet alle Anwandlungen von Verzagttheit, Zweifel und Furcht, die ihn bisweilen übermannen wollen.

III.

Gegenstand aller Seelsorge ist die Menschenseele, und auch hier sind ihr zu jeder Zeit Möglichkeiten geboten und Grenzen gesetzt, die sie nicht übersehen darf.

Auch der göttlichen Wahrheit und Gnade gegenüber bleibt der Mensch in seinem Ja und Nein frei, und es ist eine erste unerbittliche Tatsache, mit der wir Seelsorger uns abfinden müssen, daß er in einer Zeit des Erwachens der Persönlichkeit von dieser Freiheit auch in seinen religiösen Entscheidungen öfter als früher Gebrauch macht. Auch in der Seelsorge des Heilandes wird sie niemals angetastet! Die Wahrheit, die sittliche Forderung stellt er vor die Menschen hin. Aber nirgendwo auch nur der geringste Druck, um die Zustimmung zu erzwingen; nirgendwo der leiseste Versuch, sie mit unechten Mitteln zu erschleichen; kein Bitten, keine schwächlichen Konzessionen, keine Spur von Stimmungsmache oder Sentimentalität. Das Ja oder Nein hat jeder aus voller Freiheit heraus zu sprechen. Und ist die Ablehnung erfolgt, dann wohl ein schmerzlicher Blick, aber lieber unzweideutige Abweisung, als eine halbe und unaufrichtige Zustimmung (die Perikope vom reichen Jüngling Mk 10, 17 ff.). Auch heute noch kann es gar nicht anders sein. Die Entscheidung für Christus kann nur bedeuten freie, aufrichtige Annahme seiner Wahrheit und freie, bewußte, vorbehaltlose Unterwerfung des Willens unter seine Gebote. Darum dürfen wir uns kaum wundern, daß auch in unserer Seelsorge so manches keinen Bestand haben kann, was lediglich aus einer Augenblicksstimmung und Augenblicksbegeisterung hervorging; so manches, was wohl Affekt und Gefühl berührt, den Willen selbst aber gar nicht erreicht, geschweige denn ihn radikal umgekehrt und für Christus gewonnen hat. Erinnert sei an die häufig wiederkehrenden Klagen, daß auch Missionen und Exerzitien immer nur bei verhältnismäßig wenigen von nachhaltiger Wirkung sind. Eine Besinnung über die Motive, mit denen der Seelsorger im Beichtstuhl und auf der Kanzel, ja schon im Kinderunterricht arbeitet, tut deshalb immer wieder not. Vielleicht ist sogar die Befürchtung von Pfarrer *Dr. K. Metzger* nicht ganz unbegründet⁸, daß unsere Seelsorge bisweilen zu „anthropozentrisch“ sei, d. h. in dem gewiß lobenswerten Bemühen jeden zu retten, die großen Gedanken Gottes übersehe, in dessen Plänen eben auch die Seelennot der Gegenwart liege und dessen Sohn auch zur Scheidung der Geister, zum Gerichte gekommen sei,

⁸ „Der Seelsorger“ 7 (1931) 340.

„Zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden“ (Jo 9, 39).

Für die Arbeitsweise einer psychologisch begründeten Seelsorge muß es ferner von größter Bedeutung sein, ob — abgesehen von allen selbstverständlichen individuellen Besonderungen — die Menschenseele auch strukturellen Wandlungen unterworfen sei, die sich über ganze Zeitalter ausdehnen und unterbewußt dem ganzen Denken und Fühlen, der seelischen Haltung von Generationen einen bestimmten Gang und Rhythmus geben. Sofern diese Frage für ein tieferes Erfassen des historischen Geschehens von Bedeutung ist, hat sich die Geschichtsphilosophie in den letztvergangenen Jahren mehrfach mit ihr beschäftigt, und neuerdings legt der Berliner Historiker und Kulturphilosoph *Kurt Breysig* eine umfangreiche Untersuchung darüber vor⁹. Die Ergebnisse sind auch für die Seelsorgsarbeit und ihre Methoden nicht unwichtig.

Breysig unterscheidet vier Seelengrundkräfte: Denken, Wille, Gefühl, Vorstellung. Jede Menschenseele besitzt sie. Aber in jeder Seele sind sie auch verschiedenartig zueinander geordnet. Und nicht nur bei den einzelnen Menschen, sondern auch bei bestimmten Menschengruppen. Die Psychologie der Altersstufen lehrt uns, daß sie beim Jugendlichen anders geschichtet sind als beim Erwachsenen; die Psychologie der Geschlechter, daß ihre Verlagerung bei der Frau eine gänzlich andere Seelenstruktur verursacht als beim Manne. Die Vermutung, daß in ähnlicher Weise auch in der Entwicklung der Menschheit Wandlungen vor sich gegangen sind, die aller individuellen Prägung vorausgehen, wird schon durch den Sprachgebrauch nahegelegt, der die Ausdrücke „Jugend“, „Reife“, „Alter“ unbefangen auch auf Völker und Kulturen anwendet.

Br. tritt nun, auf zahllose Tatsachen gestützt, den Beweis dafür an, daß die Entwicklung der Menschheit in den letzten 2000 Jahren einmal gekennzeichnet ist durch den Übergang von primitiveren, einfacheren Seelenstrukturen zu komplizierteren; zum anderen aber durch eine immer wieder sich ändernde Zueinanderordnung der genannten seelischen Grundkräfte. Alle geschichtlichen Zeitalter bis an die Schwelle der neuesten Zeit heran sind nach ihm gekennzeichnet durch die „Dominante“ einer „vorherrschenden“ Seelenkraft — bald Einbildungskraft, bald Verstand, Wille, Gefühl —, der eine gleich deutlich erkennbare, aber gleichfalls wechselnde „helfende“ zur Seite tritt.

Man kann vielen Einzelheiten dieses kulturpsychologischen Aufrisses skeptisch gegenüberstehen. M. E. geht es z. B. gar nicht an, „Urzeit“, „Altertum“, „Mittelalter“ einfach als homogene Größen einander gegenüberzustellen; Erde, Blut, Rasse, Volkstum u. a. spielen hier gewiß bedeutsam differenzierend hinein. Aber manche Feststellungen sind auch überaus aufschlußreich, und besonders ist für unsere moderne Seelsorge die Tatsache wichtig, daß in den letzten hundert Jahren überhaupt von dem Vorherrschen einer Seelenkraft gar nicht mehr ge-

⁹ Die Geschichte der Seele im Werdegang der Menschheit, Breslau 1931.

sprochen werden kann, sondern nur noch von einem Nebeneinander und Durcheinander aller. Von der Vorstellungskraft und dem Gefühl bestimmte Bewegungen (Romantik) stehen neben rationalistischen Strömungen; stark gefühlbetont sind Kommunismus, Pazifismus, Nationalismus und Nationalsozialismus, ebenso der Impressionismus und Expressionismus in der Kunst; willensbestimmt sind im Bereich der Politik der Imperialismus und das moderne Führertum (Mussolini, Lenin), in der Wirtschaft das Unternehmertum, auf geistigem Gebiete Erscheinungen wie Friedr. Nietzsche u. a. Ja noch mehr, nicht selten sind einzelne Bewegungen schon in sich „doppelläufig“: so die Frauenbewegung, die sicher ebenso stark vom Gefühl getragen wie vom Denken und Wollen gelenkt ist; oder die Religion selbst, innerhalb derer im Verlaufe der letzten hundert Jahre ein weitgehender Rationalismus abwechselt mit gefühlbetonten Strömungen, die z. T. sogar zu einer neuen Art von Gläubigkeit geführt haben.

Ohne weiteres ist es klar, welche Anforderungen eine derartig komplexe seelische Haltung an die Seelsorge von heute stellt; in früheren Zeiten ist bei größerer Eindeutigkeit und Einfachheit der Seelenstruktur ihre Arbeit gewiß in mancher Hinsicht eine leichtere gewesen. Die „seelsorgliche Ratlosigkeit“, von der *Dr. Metzger* in dem schon angezogenen Aufsatz spricht¹⁰, ist wohl auch größtenteils aus einem Gefühl der Unzulänglichkeit so mancher überkommener seelsorglicher Arbeitsweisen und Veranstaltungen und der Erkenntnis der erdrückenden Fülle neuer Aufgaben zu erklären, denen die heutige Seelsorge sich gegenüber sieht. So berechtigt und notwendig nun gewiß das Bestreben ist, aus dieser veränderten Lage heraus auch die Seelsorgsarbeit einer Art von „Rationalisierung“ zu unterziehen, d. h. Mittel und Zweck, Kraftaufwand und Leistung aufs neue einander anzugleichen, so sehr muß doch andererseits gerade die weitgehende Differenzierung des seelischen Lebens davor warnen, in irgendeiner neuen „Methode“ das einzige und unfehlbar wirksame Heilmittel zu sehen. Fragen wie: Sollen wir uns dogmatisch oder liturgisch einstellen? sollen wir den Verstand überzeugen oder kommt es auf das Erleben an? sollen wir unsern Katechismus beibehalten oder muß an seine Stelle ein auf religiöses Erleben und Liturgie aufgebauter neuer Unterricht treten? sollen wir Vereinsarbeit oder Hausseelsorge treiben? sind in dieser disjunktiven Form überhaupt unrichtig gestellt und werden der Kompliziertheit moderner Seelenstruktur nicht gerecht.

Damit hängt unmittelbar noch ein Zweites zusammen. *Br.* kennt neben den vier Seelengrundkräften noch zwei seelische Grundtriebe: denjenigen der individualistischen Ichbetonung und den der zur Gemeinschaft hinstrebenden Ichhingabe. Kombiniert man beide Reihen, so ergibt sich die bekannte doppelte Tatsache, daß Perioden der Ichbetonung stets die stärkeren Antriebe aus dem Denken und Wollen, Perioden der Ichhingabe die größte Kraft von der Phantasie und dem Gefühl her empfangen; daß weiterhin die große Linie der

¹⁰ a. a. O. 338.

Entwicklung zweifellos auf ein immer mehr zunehmendes „Bewußtwerden“ des einzelnen, eine immer stärkere Individualisierung, Verpersönlichung der Menschen hinzielt. Es ist ungemein anziehend zu beobachten, wie auch die Seelsorge früherer Zeiten, wenschon mehr instinktiv als bewußt, diesem Wandel sich hat anpassen müssen. Während die paulinische Seelsorge, die noch den geistig gereiften Menschen der Antike vor sich hatte, stark auf die Persönlichkeit des einzelnen hinarbeitet, tritt an ihre Stelle seit dem frühen Mittelalter eine ausgeprägte Gemeinschaftsseelsorge. Bei den neuen Völkern, die in die Kirche eintreten, ist der einzelne noch ganz in seine Gemeinschaft (Sippe, Stamm, Gemeinde, Stadt) eingebettet. Mit ihr denkt, handelt er, mit ihr geht er auch in seinem religiösen Leben; nur so sind ja auch die „Bekehrungen“ ganzer Stämme und Völkerschaften zum Christentum erklärlich. Die Seelsorge dieser Zeit ist ausgesprochen stabil; hat sie die Gemeinschaft, dann hat sie widerspruchlos auch das Individuum. Erst auf der Höhe des Mittelalters beginnt dieses System zu versagen. Die Individuen werden wach, zunächst in den weiter fortgeschrittenen Städten, und gehen nicht mehr mit. Das ist der tiefste Sinn der „Seelsorgskrisis“ des 13. bis 15. Jahrhunderts, der nun die Bettelorden, vor allem die Franziskaner, mit einer neuen, „auf den Mann“ angehenden Seelsorgsarbeit Herr zu werden suchen. Der Ton der Predigt, die im frühen Mittelalter, wenigstens in den uns vorliegenden Niederschriften, erstaunlich trocken und affektlos ist, wird sichtlich erregter. Sie sucht nach wirksameren Gegenständen (Leiden Christi, Betrachtung des Todes), arbeitet mit immer drastischeren Mitteln (jähre Übergänge in der Tonstärke, Lachen und Weinen, Bild und Totenkopf auf der Kanzel, Selbstkasteiung des Predigers u. a.¹¹). *Bernh. Groethuysen* hat gezeigt, daß die gleiche Steigerung sich im 17. und 18. Jahrhundert vor der erneut heranrollenden individualistischen Welle nochmals nachweisen läßt¹².

Heute steht die Seelsorge vollends einem mündig gewordenen, seiner Freiheit und Selbstverantwortlichkeit sich bewußten Menschen gegenüber. Soll sie das als einen Gewinn oder einen Verlust für ihre Arbeit buchen? Einerseits kann kaum zweifelhaft sein, daß dieses Erwachen der Persönlichkeit für sie eine Erschwerung und Belastung bedeutet. Sie wird um manche Illusion ärmer, wenn ihr die heutige weitverbreitete Entkirchlichung die Augen dafür öffnet, bei wie vielen die äußerlich zur Schau getragene Religiosität mehr Sitte, Gewöhnung und Mittun, als innere Überzeugung war, und sieht sich vor die schwere Aufgabe gestellt selbst zu übernehmen, was früher die Gebilde und Kräfte der Gemeinschaft für sie taten. Sie wird sich anderseits aber auch immer wieder sagen müssen, daß wahre Religiosität und Sittlichkeit erst da beginnen, wo sie vom freien Willen der Persönlichkeit ergriffen und getragen werden; daß manchem äußeren Ver-

¹¹ *J. Huizinga*, Herbst des Mittelalters, München 1928.

¹² Die Entstehung der bürgerl. Welt- u. Lebensanschauung in Frankreich, Halle 1927. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Die kirchliche Entfremdung des neuzeitlichen Bürgertums“ in *dieser Zeitschrift* 7 (1930) 307 ff.

lust ganz gewiß auch bei sehr vielen eine unverkennbare Vertiefung, Verinnerlichung und Verlebendigung des religiösen Lebens die Wage hält. Es ist kein Zweifel, daß für uns die stumpfen Menschen des 10. oder 12. Jahrhunderts kaum noch erträglich wären. Überdies ist unsere Gegenwartskultur ebensowenig mit dem Schlagwort „Individualismus“ abzutun, wie mit der summarischen Kennzeichnung „Rationalismus“. Es geht neben aller individualistischen Zersplitterung wieder eine Welle neuen Gemeinschaftsgeistes, ein starker Zug zur Vergemeinschaftung durch unsere Zeit hindurch, der auch für das religiöse Leben seine Früchte trägt, neues Verständnis für die Kirche und neue Liebe zur Kirche erweckt hat. Nicht nur die religiöse Persönlichkeit ist erwacht, auch die Kirche ist wieder in den Seelen wach geworden (*Guardini*).

Doch es ist vielleicht gestattet, noch einen Schritt über *Breysig* hinauszugehen. *Max Scheler* vertrat die Ansicht, daß im Seelenleben der Menschen verschiedener Zeiten und Kulturstufen nicht nur die Seelengrundkräfte anders zueinander geordnet sind und so eine verschiedenartige Seelenstruktur bedingen, sondern daß auch das gesamte Denken der Menschen verschiedener Zeiten in bestimmten „Denkformen“ sich vollzieht. Denkformen, die nicht angeboren sind, sondern sich gebildet haben, indem eine besondere Art, die Dinge zu sehen, aufzufassen, zu beurteilen und zu verstehen, dem ganzen Denken das Gepräge gibt. Der Hinweis auf die Kunst bestimmter Stilepochen, die den Menschen oder die Landschaft in typisch gewordenen Anschauungsformen „stilisieren“ (Gotik, Barock, chinesische Landschaftsmalerei) wird verdeutlichen helfen, was hier gemeint ist¹³. Auch innerhalb der christlichen Ära haben die Menschen früher einmal mehr ganzheitlich-organisch gedacht, d. h. die Welt und sich selbst in der Welt in einem großen Zusammenhang auch mit dem Göttlichen gesehen¹⁴. *Scheler* sprach vom Denken einer „biomorphen“ Stufe. Im Verlauf der Neuzeit ist alsdann an die Stelle dieser Denk- und Anschauungsart, die aus dem modernen Wissens- und Machtwillen „funktionalisierte“ kausal-mechanische getreten. Das wird gewiß nicht ohne Rückwirkung auch auf das Religiöse geblieben sein. Zeitalter ersterer Art sind irrationaler, gläubiger (im weitesten Sinne des Wortes!), schaffen also auch für das religiöse Leben günstigere Vorbedingungen, als die kausal-mechanisch-materiell geartete Denkart des wissenschaftlichen und technischen Menschen, die im tiefsten Grunde rational, kritisch ist. *H. Getzeny* hat die Vermutung ausgesprochen¹⁵, daß hier der letzte und tiefste Grund für die religiöse Entfremdung der Massen inmitten unserer stark rationalisierten und technisierten Kultur zu suchen sei. Daraus würde sich dann einmal manches wirkliche und scheinbare Versagen unserer seelsorglichen Arbeit erklären, eine uns oft unbegreifliche Unempfänglichkeit für die christliche Wahrheit, als habe diese selbst ihre Kraft verloren. Zum anderen aber wäre daraus die schwerwie-

¹³ *H. Getzeny*, Vom Reich der Werte, Habelschwerdt 1925, 25.

¹⁴ Vgl. *Heinr. Lentz*, Die Civitas Dei des Mittelalters, in: Heil. Feuer 10 (1923), Juniheft.

¹⁵ *Hochland* 26 II (1929), 308 f.

gende Frage abzuleiten, ob nicht unsere ganze Lehrverkündigung in eine Anschauungsform gekleidet ist, die gewiß in ihrer Erhabenheit und Unvergänglichkeit nicht angetastet werden soll und darf, trotzdem aber von vielen Menschen unserer Tage nicht mehr so innerlich mitvollzogen werden kann, wie vor tausend und mehr Jahren. Man stelle einmal neben die Evangelien, insbesondere die Synoptiker, die Predigt Pauli, um zu erkennen, in welchem Ausmaß diese der völlig anderen Denkart des griechisch-römischen Menschen Rechnung trägt. Nichts mehr von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes; von den Fischern am See und den Winzern im Weinberge; von den weißen Saatfeldern, dem Morgengold und der Abendröte. Nichts mehr von dem unbefangenen, kindlichen Mitleben und Miterleben der Natur. Sondern Stadt und Bürger, Rennbahn, Kampf und Rüstung, obwohl dasselbe Evangelium und derselbe Christus durch die stillen Dörfer Palästinas und durch die lärmgefüllten Straßen der griechischen und römischen Städte hindurchschreiten.

Friedr. Dessauer meint deshalb, es müsse doch wohl auch für die Menschen von heute, insbesondere für die Arbeiter, eine Seelsorge geben aus ihrer eignen Lebenssphäre heraus. Zum Religiösen, sagt er, führten doch wohl ebensogut Wege von der Drehbank, aus dem Grubenschacht, vom Webstuhl und Dampfhammer, vom Hochofen und der Gebläseflamme, wie vom Acker her und von den Rebenhängen des Gelobten Landes¹⁶. Ganz in derselben Richtung geht die jüngst vom 2. Kongreß der Katholischen Arbeiterinternationale in Utrecht (4. und 5. September 1931) gefaßte Entschliebung¹⁷, „bei der Verkündigung des Wortes Gottes und in ihren Gebeten möge die Kirche mehr die Gedanken und die Erlebnisswelt des Arbeiters sowie seine Erlebnissfähigkeit berücksichtigen“. Vielleicht wäre es eine nicht undankbare Aufgabe, die schon recht stattliche Arbeiterdichtung unserer Zeit einmal daraufhin zu untersuchen, welche Wege zum Ewigen und Göttlichen sich hier das Denken und Erleben derjenigen gesucht hat, die in dieser neuen Welt arbeiten und leben.

Auch die Seelsorge muß mit dem Dichter bekennen: Mein Saatfeld ist die Welt, mein Acker ist die Zeit. Sie wird allezeit raum- und zeitgebunden bleiben, und in den Menschen selbst, die in Zeit und Raum leben, liegen jeweils ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen, oder besser vielleicht: ihre Grenzen und ihre Möglichkeiten. Ihren Samen muß sie zu jeder Stunde mit dem Eifer des Völkerapostels auswerfen, aber auch mit seiner Geduld und seinem Vertrauen auf die Ernte warten. „Ich habe gepflanzt, Appollos hat begossen, aber Gott gab das Gedeihen“ (1 Kor 3, 6).

¹⁶ Philosophie der Technik, Bonn 1928, 167 f.

¹⁷ *J. Joos* in: Köln. Volksztg. Nr. 424 v. 8. Sept. 1931.

Die weltanschaulichen Grundlagen des Bolschewismus und seine Kampfmethoden gegen die Religion.

Von Dezernent Dr. Konrad Algermissen in M.Gladbach.

Der Bolschewismus ist nicht nur Wirtschaftssystem; er ist in der letzten Tiefe seines Wesens Weltanschauung. Er will nicht nur die kommunistische Weltwirtschaft begründen und die marxistische klassenlose Gesellschaft und staatenlose Menschheit schaffen; sondern er rüttelt in seinen letzten Zielen an den Urgründen des geistigen Seins und aller bisherigen Kultur und sucht durch Schaffung eines ganz und gar neuen Menschentyps der Gesamtmenschheit die Erlösung zu bringen. Der Bolschewismus will Erlöser sein. Nur wenn wir diese seine höchste Zielsetzung klar fassen, begreifen wir den Sinn der russischen Revolution, der einzigen Revolution der Weltgeschichte, die nicht nur Umwälzung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Formen, sondern Umwertung aller Werte bedeutet. Nur von der Erkenntnis dieser Zielsetzung aus läßt sich der Fanatismus und die Dämonie jenes antireligiösen Kampfes des Bolschewismus verstehen, der in dieser Form einzig in der Menschheitsgeschichte dasteht. Von der Erkenntnis dieser letzten Zielsetzung aus lassen sich auch die weltanschaulichen Grundlagen des Bolschewismus deuten.

Diese weltanschaulichen Grundlagen des Bolschewismus sind 1. psychologisch-ethischer Art. Durch Schaffung des entpersönlichten Kollektivmenschen als der höchsten Organisationsform des Menschenwesens und durch mechanische Verbindung aller kollektiven Menschen zum einheitlichen, maschinenmäßig funktionierenden Arbeits- und Produktionsautomaten „Masse-Mensch“ soll der Menschheit das Heil werden, nach welchem sie von Anfang ihrer Geschichte bis heute vergebens gerungen. Diese Ideenwelt gründet philosophisch im evolutionistischen Materialismus, der Gott und Seele und die Selbständigkeit des Geistigen überhaupt leugnet. In der materialistischen Weltanschauung, die im Bolschewismus zu den letzten Konsequenzen geführt wird, haben wir 2. seine metaphysischen Grundlagen. Aus den psychologisch-ethischen Zielen der Welterlösung durch Schaffung des Kollektivmenschen wie aus seiner materialistischen Grundeinstellung resultieren 3. die religiösen Grundlagen des Bolschewismus. Der Bolschewismus ist nicht nur areligiös; er ist nicht nur anti-religiös; sondern er ist selber Religion, einzige und absolute Religion, sowie er einziger und alleiniger Erlöser der Menschheit ist. Er ist Religion ohne Gott und gegen Gott, antireligiöse Religion — so paradox das auch klingen mag — mit eigenem religionsfeindlichen Kultus. Damit stellt der Bolschewismus den äußersten nur denkbaren Gegensatz zu jeder bisherigen Religion dar. Und hieraus entspringt 4. jener grauenhafte Religionskampf, dessen geradezu satanische Formen und Methoden uns den Sinn jenes Wortes Lenins an Maxim Gorkij ver-

stehen lassen: „Jede Idee von irgendeinem Gott, ja sogar jedes Kokettieren mit solchen Gedanken ist eine unaussprechliche Gemeinheit, ist die niederträchtigste Infektion¹.“

Es ist Tatsache, daß der echte Künstler die Geistesströmung seiner Zeit am tiefsten intuitiv schaut und als wahrer Künstler am plastischsten in den Werken seiner Kunst zum Ausdruck bringt. Diese Wahrheit offenbart sich auch in der Kunst des heutigen Rußland. Was die bolschewistische Malerei, Plastik, Bau- und Filmkunst, das bolschewistische Theater geschaffen, zeigt uns am klarsten die letzte Idee des Bolschewismus: die Erlösung der Menschheit durch den entpersönlichten, mechanisierten Kollektivmenschen, dessen Symbol und Idol die Maschine ist.

Es ist leider nicht möglich, an dieser Stelle bildhaftes Material vorzulegen²; aber ein bolschewistisches Gedicht möge zum Beweise dienen. Es ist die Hymne „Wir“ des bolschewistischen Dichters *M. Gerassimow*³. Sie lautet:

„Wir unzählbaren drohenden Legionen der Arbeit —
Wir besiegten die Weiten der Meere, Ozeane und Kontinente.
Mit dem Licht künstlicher Sonnen entzündeten wir die Städte,
Die Feuersbrunst der Aufstände loht in unseren stolzen Seelen.

Abgeschüttelt haben wir die Last des drückenden Erbguts,
Verworfen die Chimären blutleerer Weisheit.
Im Namen unseres Morgen werden wir Raffael verbrennen,
Die Museen zerstören, die Blüten der Künste zertreten.

Versiegt sind die Tränen in unseren Augen, das Zartgefühl ist ertötet.
Wir haben die Düfte der Gräser vergessen und die Blumen des Lenzes.
Unsere Liebe gehört der Kraft des Dampfes und der Macht des Dynamits,
Dem Singen der Sirenen und dem Rollen der Räder und Walzen.

Wir sind mit Metall verschwistert; unsere Seelen sind eins mit den Maschinen.
Wir haben verlernt, nach dem Himmel in Sehnsucht zu seufzen.
Wir wollen, daß alle satt werden auf Erden,
Wir wollen, daß Seufzer und Klagen um Brot verstummen.

Die Muskeln unserer Arme lechzen nach gigantischer Arbeit.
Quälender Schöpferdrang preßt die kollektive Brust.
Mit herrlichem Honig werden wir alle Waben füllen.
Unserm Planeten werden wir eine andere, blendende Bahn eröffnen.

¹ Lenin im Brief an M. Gorkij in „Mysli Lenina o religii“ russ. Sowjetausgabe, 130. Zit. in *N. S. Arsenjew* Bolschewismus u. Religion im Sammelwerk „Welt vor dem Abgrund. Politik, Wirtschaft, u. Kultur im kommunistischen Staat. Nach authentischen Quellen“ (Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz, 1931) S. 437.

² Ich verweise auf das ausgezeichnete Illustrationsmaterial in *Fülöp-Miller*, Geist u. Gesicht des Bolschewismus (Amalthae-Verlag, Zürich, Leipzig 2. Aufl. 1928).

³ Zit. nach *W. Astrow*, Die Entwicklung der sowjetrussischen Revolution in der Ztschr. „Osteuropa“ 1926/27, H. 1, abgedruckt auch in *H. v. Eckardt*, Rußland (Bibliogr. Institut, Leipzig 1930) S. 455.

Wir lieben das Leben, seine stolze, berückende Freude.
Gestählt ist unser Geist im Kampf und im Leiden.
Wir sind alles, sind in allem, die Flamme und die siegende Helle,
Und selber Gottheit und Richter und Gesetz.“

Da stehen die tiefsten Ideen bolschewistischer Weltanschauung plastisch vor uns:

Die ethische Zielsetzung — Menschheitserlösung: „Wir wollen, daß alle satt werden auf Erden. Wir wollen, daß Seufzer und Klagen um Brot verstummen. Mit herrlichem Honig werden wir alle Waben füllen. Unserem Planeten werden wir eine andere, blendende Bahn eröffnen.“

Die psychologische Umwandlung der bisherigen Werte — Schaffung des Kollektivmenschen, der entseelt, ganz und gar mechanisiert, gemüßlos geworden ist, dem das warme Gefühl für die Schönheit der Natur und die Begeisterung für die Werke der Kunst als rückständige Sentimentalität erscheint, als verächtlicher Rest überwundener Kulturepochen, der nur eins liebt: die Maschine, den Gott, den er selber geschaffen, und dem er in seiner Entgeistigung und Entpersönlichung ähnlich geworden: „Versiegt sind die Tränen in unsern Augen; das Zartgefühl ist ertötet. Wir haben die Düfte der Gräser vergessen und die Blumen des Lenzes. Im Namen unseres Morgen werden wir Raffael verbrennen, die Museen zerstören, die Blüten der Künste zertreten. Unsere Liebe gehört der Kraft des Dampfes und der Macht des Dynamits, dem Singen der Sirenen und dem Rollen der Räder und Walzen. Wir sind mit Metall verschwistert; unsere Seelen sind eins mit den Maschinen.“

Die metaphysische Grundlage in der rein materialistischen Weltbetrachtung, die alle Ideologien, besonders alle religiösen Vorstellungen, als unreal verwirft, das Geistige leugnet und nur der Materie wirkliches Sein zuerkennt: „Abgeschüttelt haben wir die Last des drückenden Erbguts, verworfen die Chimären blutleerer Weisheit. Wir haben's verlernt, nach dem Himmel in Sehnsucht zu seufzen.“

Die religiöse Idee, selber Gott und Religion zu sein: „Wir sind alles, sind in allem, die Flamme und die siegende Helle und selber Gottheit und Richter und Gesetz.“

Es ist zum Verständnis des Bolschewismus und besonders zum Verständnis seines ungeheuren Kampfes gegen die Religion notwendig, uns in die einzelnen weltanschaulichen Ideen, die ich vorhin kurz skizziert habe, zu vertiefen.

1. Die psychologisch-ethischen Grundlagen des Bolschewismus.

Das Problem der Diesseitserlösung bildet die ethische Zielsetzung des Bolschewismus, das Mittel zu diesem Ziel ist ihm die Schaffung des Kollektivmenschen, des unpersönlichen Massenmenschen. Bislang hat die Menschheit versucht, durch Vollendung der Einzelpersönlichkeit, durch Ausgestaltung der seelischen Fähigkeiten des Einzelmenschen, die menschheitserlösende Brüdergemein-

schaft zu schaffen. Dieser Versuch ist mißglückt. Es entstand schließlich das Zeitalter des absoluten Individualismus mit Weltkrieg, sozialer Weltnot und wirtschaftlicher Weltkrise. Während ein Bruchteil der Menschheit alle materiellen Werte an sich riß und im Überfluß schwelgt, darbt die Masse, stöhnt in tiefstem Elend, wird unbarmherzig zertreten in wirtschaftlichen Kämpfen, zerschossen und zerfetzt in Weltkriegen, auch hier im Dienste und zum Nutzen jener kleinen Gruppen von Nutznießern. Wer kann den Bolschewismus Lügen strafen, wenn er höhrend hinweist auf Tatsachen, die der gesamten heutigen Menschheit die Schamröte ins Gesicht treiben müßten: Zu gleicher Zeit, wo in China und Indien Hunderttausende von Menschen verhungern, wo in europäischen Ländern, besonders in Deutschland, die Massen nach Brot und Kleidung jammern, läßt man in Amerika Riesenbaumwollfelder in Flammen aufgehen, versenkt Schiffsladungen Kaffee ins Meer, mißbraucht Weizen zu Heizzwecken. Und weshalb? Weil der Herrgott in seiner Güte soviel hat wachsen lassen, daß alle Menschen Brot und Kleidung hätten, lohnt sich das Geschäft nicht genug für jene Nutznießer der übrigen Menschheit. Deshalb wird ein Teil des Gottessegens vernichtet, damit die Preise steigen und das übrige Geschäft umso lohnender werde⁴.

Muß bei solchen Erscheinungen nicht der Gedanke auftauchen, daß nicht nur die Wirtschaftsordnung der heutigen menschlichen Gesellschaft morsch ist, sondern ihre geistigen Grundlagen überhaupt verkehrt sind? Diese geistigen Grundlagen fußen alle auf der Wertung und Bedeutung der freien Persönlichkeit. Der Bolschewismus sieht gerade hier die letzte Ursache alles menschlichen Elends. Deshalb sucht er die freie individuelle Persönlichkeit zu vernichten und im Kollektivmenschen den Menschentyp der Zukunft zu bilden. Die persönliche Freiheit und die freie seelische Vervollkommenung der Individuen führt nach seiner Lehre bei der ganzen Anlage der Menschennatur zur Zerstörung der Menschheitsgemeinschaft und damit zu allem sozialen Elend; nur die in ihren äußeren Kräften und Fähigkeiten zur einheitlichen Organisation mechanisch zusammengefaßte Masse der Menschen bringt die Erlösung. An Stelle der Seele tritt so die Organisation, an Stelle des Geistigen der Mechanismus des Kollektivs.

Das Christentum hat die Wertung der Persönlichkeit, die Bedeutung der unsterblichen Seele jedes Einzelindividuums stets am stärksten in den Vordergrund

⁴ Der Hinweis auf den Bolschewismus, der auch das eigene Volk hungern läßt und den Weizen ins Ausland verkauft, kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden, da jene Handlungsweise andere Hintergründe hat. Es sollen Weltkrisen hervorgerufen werden, um eine günstige Atmosphäre für den Weltbolschewismus zu schaffen. Der Bolschewismus betrachtet sich in seiner heutigen Form (Diktatur des Proletariats usw.) als Zwischenglied und Übergangsform, als ein unbedingt notwendiges, mit schwersten Opfern verbundenes Mittel, um zur Welterlösung zu kommen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß er diese Opfer nicht für wenige Nutznießer, sondern für das zukünftige Heil der Gesamtmenschheit fordert. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die vom Bolschewismus vielfach angewandten hochkapitalistischen Methoden zu beurteilen.

gestellt. Aber besitzen nicht gerade jene Völker, die sich im Weltkrieg gegenseitig zerfleischen, die seit Jahrzehnten ununterbrochen einander wirtschaftlich zu Grunde zu richten suchen, bei denen Zustände ertragen werden wie die oben geschilderten, seit Jahrhunderten die Lehre Christi? Und hatten nicht die Vertreter seiner Lehre seit Jahrhunderten in Rußland die engste Verbindung mit jenen Kreisen, die die Masse des Volkes entrechteten und sie in schwerster Leibeigenschaft, in wirtschaftlicher und kultureller Rückständigkeit niederhielten? Hier liegen die tiefen Quellen des bolschewistischen Hasses gegen das Christentum. Hier liegen die tiefsten Ursachen jener Idee, daß erst durch Vernichtung der freien Persönlichkeit im Kollektivmenschentum der Menschheit das Heil werden kann.

Trotz alledem muten uns Westeuropäern diese Ideengänge der Erlösung durch den Kollektivmenschen durchaus fremdartig an. Die russische Mentalität aber ist eine ganz andere. Schon *Dostojewskij*, der tiefste Kenner der russischen Psyche, hat die Entwicklung in obigem Sinn vorausgeschaut. Es ist das berühmte Kapitel vom „Großinquisitor“ in den „Brüdern Karamasow“, das uns klare Einblicke in das Denken und Sehnen des russischen Menschen gibt und die bolschewistische Idee vom Kollektivmenschen lichtvoll illustriert. Wenn wir in diesem Kapitel statt Sevilla Moskau setzen, statt des 16. Jahrhunderts das 20., statt des Großinquisitors die Namen Lenin oder Stalin, dann wirkt die Erzählung wie ein Gemälde aus dem heutigen Rußland. Christus ist zum zweitenmal in Menschengestalt herabgestiegen zur Erde. Er schreitet über den Marktplatz der großen Stadt⁵. Das arme, gequälte Volk umdrängt ihn flehend von allen Seiten. Er streckt seine Hände über sie aus und segnet sie, und selbst von seinem Gewand geht auf alle, die es berühren, eine heilende Kraft aus. Er heilt die Blinden; er erweckt einer weinenden Mutter ihr totes Kind zum Leben. Nun lassen wir den Dichter wörtlich sprechen:

Das Volk gerät außer sich, schreit und weint, und in diesem Moment geht der Großinquisitor⁶ vorüber. Er sieht dem Vorgang aus der Entfernung zu und sein Gesicht verfinstert sich. Er runzelt die buschigen Brauen, und seine Augen funkeln boshaft. Er streckt den Arm aus und befiehlt, ihn⁷ zu ergreifen. So groß ist seine Macht, so hündisch das Volk ihm untertan, so schreckhaft zittert es vor ihm, daß alle Leute sogleich vor den Waffen zurückschrecken und es geschehen lassen, daß sie Hand an ihn legen und ihn abführen. Die Wache führt den Gefangenen in ein finsternes, enges Gewölbe und schließt ihn dort ein. Der Tag geht zur Neige. Inmitten der finstern Nacht tut sich plötzlich die eiserne Kerkertür auf, und er selbst tritt herein, der Großinquisitor, eine Kerze in der Hand. Er kommt allein und schließt hinter sich wieder zu. Er bleibt an der Schwelle stehen und betrachtet lange Sein Antlitz. Dann tritt er herzu, stellt die Kerze auf den Tisch und spricht: „Bist du es wirklich?“ Er erhält keine Antwort und setzt rasch hinzu: „Antworte nicht, sondern schweige! Warum störst du uns hier? Denn nur deshalb bist du gekommen, das weißt du selbst. Weißt du auch, was morgen geschehen wird? Morgen verbrenne ich dich auf dem Scheiterhaufen, und dasselbe Volk,

⁵ Wir denken uns Moskau. Die Brüder Karamasow, erschienen 1879/80.

⁶ Wir denken an Stalin.

⁷ d. h. Christus.

das heute den Saum deines Kleides küßte, wird morgen auf einen Fingerzeig von mir Reisig auf deinen Scheiterhaufen legen. Man hat dich gewarnt. Es fehlte dir nicht an Winken und Ratschlägen, aber du hast nicht gehört. Das einzige Mittel, die Menschen glücklich zu machen, hast du verworfen. Ein kluger, doch furchtbarer Geist, der Geist der Selbstvernichtung und des Nichts, hat mit dir in der Wüste geredet. Du magst selbst urteilen, wer recht hatte, du oder jener furchtbare Geist, der dir die Fragen vorlegte.

Erinnere dich der ersten Frage! Ihrem Sinne nach war es folgende: ‚Du willst in die Welt hinein, und das mit leeren Händen, mit nichts als der Verheißung einer Freiheit, die die von Geburt einfältigen, unmündigen Menschenkinder gar nicht fassen können. Siehst du die Steine hier in der heißen Wüste? Mache Brot daraus, und die Menschen werden dir nachlaufen wie eine gehorsame Herde und um nichts weiter besorgt sein, als daß du deine Hand von ihnen ziehen und ihnen keine Brote mehr geben könntest.‘ Davon aber wolltest du nichts wissen. Du sprachst: ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.‘ Aber laß dir sagen: Gerade dieses irdischen Brotes wegen wird sich der Geist der Erde gegen dich auflehnen und dich überwinden. Laß dir sagen: Die Menschheit wird durch den Mund ihrer Weisen die Wahrheit verkünden: ‚Es gibt keine Sünder und Verbrecher; es gibt nur Hungerige!‘ Sie werden gegen dich ausrücken und dein Heiligtum zerstören. An Stelle deines Tempels werden sie ein neues Bauwerk errichten, einen neuen babylonischen Turm. Und dann kommen sie zu uns und legen uns ihre Freiheit zu Füßen und sagen: ‚Macht uns satt, so könnt ihr uns getrost zu Knechten machen.‘ Sie werden es begreifen, Freiheit und genug Brot für alle ist nie beisammen, weil sie niemals sich dazu verstehen werden, richtig untereinander zu teilen. Diese Menschen sind lasterhaft und aufrührerisch; aber sie werden uns doch gehorchen. Sie staunen uns an und halten uns für Götter, weil wir uns an ihre Spitze stellten, die Freiheit abschafften und über sie herrschten. Und diese Menschen freuen sich, daß man sie wieder ans Gängelband nahm wie Herdentiere und ihnen das schreckliche Geschenk der Freiheit nahm. Wozu kommst du nun, uns ins Handwerk zu greifen. Und was schaust du mich so schweigend und unverwandt mit deinen milden Augen an? Zürne mir ruhig. Ich will nicht, daß du mich liebst; denn ich selbst liebe dich auch nicht.

Ich brauche auch mein Geheimnis vor dir nicht zu verbergen. So höre denn! Wir halten nicht zu dir, sondern zu ihm⁸. Wir haben das von ihm angenommen, was du von dir wiesest, als er dir alle Reiche der Erde anbot. Wir nahmen von ihm das Schwert und haben uns zu alleinigen Herrschern der Welt aufgeworfen, obwohl wir bisher noch nicht einmal Ordnung in unser eigenes System zu bringen gewußt haben. Aber wir werden das Ziel erreichen, nachdem einmal der Anfang gemacht worden ist. Wir werden Cäsaren werden und dann alle Menschen auf der ganzen Erde glücklich machen.

Du tust dich groß mit deinen Auserwählten; aber wir werden allen Glück und Ruhe schaffen. Dann werden sie sich nicht mehr empören oder sich gegenseitig vernichten, wie sie es unterm Zeichen deiner Freiheit überall tun. Ein stilles, bescheidenes Glück, das Glück der Kraftlosen, der in der Ohnmacht Zufriedenen, werden wir ihnen geben. Wir werden ihnen beweisen, daß sie nur hilflose Kinderchen sind und daß das Glück der Kinder das süßeste ist. Sie werden zaghaft sein und furchtsam zu uns emporblicken; sie werden sich über uns wundern, daß wir so klug und mächtig waren, eine so wütende Herde von tausend Millionen zu zähmen. Sie werden vor unserem Zorne zittern; ihr Verstand wird einschrumpfen; ihre Augen gewöhnen sich an Tränen wie die Weiber und Kinder. Wir werden sie zur Arbeit anhalten und sie in den freien Stunden durch kindliches Spiel ergötzen. Und wir werden ihnen auch erlauben zu sündigen⁹. Die Strafen für ihre Sünden nehmen wir selbst auf uns.

⁸ d. h. zum Teufel, dem Widersacher Gottes.

⁹ Man denke an die rechtlich zum Teil sanktionierte, zum andern Teil wenigstens straflos gelassene sexuelle Ungebundenheit im bolschewistischen Rußland.

Wisse, ich fürchte dich nicht. Wisse, auch ich war in der Wüste und nährte mich von Heuschrecken und Wurzeln; auch ich pries die Freiheit, die du den Menschen angepriesen hast. Ich war willens, mich zu der Zahl deiner Auserwählten zu gesellen¹⁰. Aber ich kehrte wieder zurück; und da begegneten mir die, die deine Worte vervollkommen haben. Da blieb ich bei denen. Was ich dir gesagt habe, wird in Erfüllung gehen: unser Reich wird gegründet werden. Ich wiederhole: morgen wirst du diese gehorsame Herde sehen, die auf den ersten Wink meiner Hand herbeieilen wird, den Scheiterhaufen zu schüren. Wenn jemand einen Scheiterhaufen von uns verdient, so bist du es. Morgen verbrenne ich dich.“

Ich habe diese Schilderung Dostojewskijs ausführlicher gebracht, weil sie uns besser als alles andere jene letzten geistigen Ideen aufzeigt, die dem heutigen Bolschewismus zugrunde liegen. Der Glaube an die einzige Erlösungsfähigkeit der Menschheit durch den Kollektivmenschen, die Begeisterung für ihn, der erst noch im Werden ist, dem aber heute bereits als dem höchsten Gott alle Dinge der Welt zugeeignet werden, spricht sich in der bolschewistischen Dichtung in geradezu apokalyptischen Bildern aus. So schildert der Dichter Demjan Bedniz diesen neuen Götzen, dessen Symbol die Maschine ist, in glühenden Farben:

Millionenfüßig: ein Leib. Das Pflaster kracht.
Millionenmassen: ein Herz, ein Wille, ein Tritt!
Gleichschritt! Gleichschritt!
Sie marschieren an. Sie marschieren an.
Marschmarsch — — —
Aus den Fabrikrevieren, rußbehangen,
aus Kerkerlöchern, kotigen Winkelgassen,
trat — seine Finger krümmten sich wie Zangen,
zersprengt die tausendjährigen Ketten ihn umrasseln —
trat jetzt der neue Herrscher auf die Straße. Wie blutige Flecken
Purpurfahnen schwenken sich über ihm. Stählerne Fäuste strecken
sich hoch hinauf. Es winselt der Bürger Gebein.
Er aber sprach:
„Dies alles ist mein!
Straße, Paläste, Kanäle, die Börse, die Bank,
Passagen, Kornspeicher, Gold, Stoffe, das Essen, der Trank,
Bibliotheken, Theater, Museen,
Anlagen, Boulevards, Gärten und Alleen,
des Marmor und der bronzenen Werke Geprang,
der Dichter Gedicht, der Sänger Gesang,
die Türme, Schiffe, Dome, rings die Länderei'n —
dies alles ist mein!!!“¹¹

¹⁰ Das trifft für Stalins Leben sogar wortwörtlich zu. Joseph Wissarionowitsch Stalin wurde 1879 in der Stadt Gori (Gouv. Tiflis) als Sohn eines Arbeiters der Schuhfabrik von Adelchanow in Tiflis geboren, besuchte bis zum 14. Lebensjahr die geistliche Schule in Gori und trat 1893 in das Tifliser orthodoxe Priesterseminar ein, wo er acht Semester studierte. bis er 1898 wegen Beteiligung an staatlich verbotenen Versammlungen sozialistischer Arbeiter der Tifliser Eisenbahnwerkstätten aus dem Seminar verwiesen wurde.

¹¹ Nachdichtung von *Joh. R. Becher*, Zit. bei *Fülöp-Miller*, S. 6 f.

¹² Vgl. dazu *meine* Ausführungen über die russische Psyche in der Konfessionskunde (Verlag Jos. Giesel, Hannover, 1930) 374—379.

Nur aus der stark passiven Veranlagung des russischen Volkes ist diese Begeisterung für den Kollektivmenschen zu begreifen. Diese natürliche Veranlagung ist durch die geschichtliche Entwicklung dieses Volkes verstärkt und vertieft¹². Tataren, stolze Großfürsten, despotische Zaren, Leibeigenschaft, Knute und Knechtschaft — das sind die stets wiederkehrenden Ausdrücke, die uns auf jeder Seite der russischen Geschichte entgegentreten. Dabei handelt es sich um ein im Kern gesundes, in seiner Kultur und seinen Lebensanschauungen äußerst primitives Volk, bei dem sich die neuen Ideen geradezu mit der elementaren Macht von Naturgewalten auswirken. „Wo immer man den ‚kollektiven Menschen‘ sieht, auf den Straßen, wenn er demonstriert, bei Festen, wo er eine höher gestimmte Lebendigkeit entfaltet, stets wirkt er wie etwa ein Wesen aus der Urzeit. Wie ein solches freut er sich auch über seine schreckenerregenden elementaren Rufe, atmet er die Lust, die alles Lebendige an dem animalischen Ablauf seiner vitalen Funktionen empfindet. Der kollektive Mensch lebt gegenwärtig seinen Urzustand, übt sich in den primitivsten Bewegungen, die wohl auch die erste Entwicklungsstufe des einzelnen Menschen gebildet haben, im Gehen und im Schreien¹³.“

Vorläufig ist der kollektive Mensch noch in erster Entwicklung; aber die bolschewistischen Führer sorgen dafür, daß die Entwicklung schnell voranschreitet.

Im Dienste der Schaffung des Kollektivmenschen stehen die bolschewistischen Moralbegriffe und Sittenvorschriften. Die bolschewistische Moral ist nicht allgemeinen Sittennormen, sondern den Interessen der Schaffung des Kollektivmenschentums untergeordnet. Gut ist, was diesem Ziele dient, schlecht, was ihm widerspricht. Lenins Urteil ist bezeichnend: „Man muß zu allen und jeden Opfern entschlossen sein und sogar, wenn es sein muß, zu allen möglichen Listen, Kniffen, illegalen Methoden, zur Verschweigung und Verheimlichung der Wahrheit bereit sein, um auf jede Weise kommunistische Arbeit zu leisten¹⁴.“ Als höchste moralische Instanz gilt nicht das unveränderliche ewige Gesetz Gottes, sondern der nach praktischen Zielen geformte Wille der kommunistischen Internationale, deren Organen allein unbedingter Gehorsam zu leisten ist¹⁵. Aus dieser Einstellung geht z. B. die Ansicht Korowins, des Spezialisten für Völkerrecht der Sowjetunion, hervor, der gewisse Handlungen, die dem Sowjetstaat gegenüber verwerflich sind, andern Ländern gegenüber als erlaubt erklärt, wenn sie „zum chirurgischen, die Geburtswehen der neuen Welt erleichternden Eingriff werden“¹⁶.

¹³ So Fülöp-Miller a. a. O. S. 3.

¹⁴ Lenin, Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus (Elementarbücher des Kommunismus, Bd. 9, 3. Aufl. 1930) 42; dazu K. Themel, Lenin anti Christus (Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz, 1931) 26 ff.

¹⁵ §§ 3 u. 5 der Statuten der Komintern, Programm der kommunist. Internationale, 2. Aufl., Verlag C. Hoym Nachf., Hamburg, S. 91 f.

¹⁶ Korowin, Das Völkerrecht der Übergangszeit (Berlin 1929); dazu L. Zaitzeff, Industriespionage im sowjetrussischen Strafrecht in Voss. Ztg. 30. 4. 1931 u. K. Themel a. a. O. 27.

Wie die Moralbegriffe und Sittennormen, so werden auch Wissenschaft und Technik, Erziehung und Kunst in den Dienst der Entpersönlichung, der Vermassung, der Züchtung des Kollektivmenschen gestellt. Nur von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich das Leben im heutigen Rußland deuten¹⁷. Dort wird alles vermaßt, selbst das Denken; denn es soll ja nicht mehr seelenhafte Persönlichkeiten, sondern nur noch seelenlose Maschinen geben, die in der Potenzierung und Vervielfältigung äußerer, mechanischer Funktionen und Fähigkeiten zur vereinten Kraft und Aktivität des Kollektivs zusammenwachsen und der unpersönlichen Organisation des Kollektivs willenlos unterworfen sind.

Aus diesem Grunde wurde aller idealistischen Philosophie der Vernichtungskampf erklärt. Die berühmtesten russischen Universitätsprofessoren wanderten ins Ausland. Die Werke von 94 Autoren, darunter Plato, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, wurden durch das „Hauptkomitee für Volksbildung“ unter Vorsitz der Witwe Lenins, Nadeshda Krupskaja, einer ehemaligen Lehrerin, aus den öffentlichen Bibliotheken entfernt. Alle Wissenschaft, Jurisprudenz wie Geschichtswissenschaft, Pädagogik wie Philosophie, ist im heutigen Rußland abgestempelt im Sinne des mechanisierten Kollektivmenschentums. Selbst die experimentellen Wissenschaften, die grundsätzlich allein als wahre Wissenschaft geschätzt werden, arbeiten unter ständiger staatlicher Kontrolle, damit sich nichts einschleiche, was der Förderung des Geistigen und Persönlichen dienen könne¹⁸.

Die darstellende Kunst ist reine Monumentalkunst im Sinne von Massenhaftigkeit. Im Mittelpunkt der bolschewistischen Dichtung steht nicht die heroische oder tragische Persönlichkeit, sondern das Kollektivheldentum. Das Theater arbeitet durch Massenvorgänge im Sinn der Massenpsyche. Auch die Musik wird nur „als Mittel zur Vergesellschaftung der Gefühle“ gewertet¹⁹.

Der Züchtung des Kollektivmenschen dient die bolschewistische Ehegesetzgebung, die nicht mehr zum Ziel hat, Familie zu begründen, sondern Geschlechtsleben wie Liebe rein mechanisch-physisch wertet²⁰.

¹⁷ Mit vollem Recht hat deshalb *P. Frdr. Muckermann S. J.* in seiner jüngsten Schrift „Der Bolschewismus droht“ (Kath. Tat-Verlag, Köln) die Tatsache der Entpersönlichung durch den Bolschewismus in den Vordergrund gestellt, trotzdem die Schrift für weiteste Massen bestimmt ist. Auch in unseren populären Darstellungen und Veranstaltungen für das Volk sollten wir Seelsorger diese Dinge stark herausstellen; denn nur dadurch wird alles andere im Bolschewismus, was äußerlich zunächst vielleicht mehr in die Augen fällt, verständlich und tritt der unüberbrückbare Gegensatz desselben zum Christentum und seine ungeheure Gefahr für die abendländische Kultur klar und deutlich zutage. Vgl. auch *P. Lippert S. J.* in *St. d. Z.*, Bd. 122, 1—14 (Oktober-Heft 1931).

¹⁸ Vgl. dazu *Fülöp-Miller a. a. O.* 75. *A. Feiler*, *Das Experiment des Bolschewismus* (Frankfurter Societätsdruckerei, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1931) 268 f.

¹⁹ *H. J. Seraphim*, „Bolschewismus“ im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* 4. Aufl. (G. Fischer, Jena, Ergänzungsband 1929) 205.

²⁰ Die hiermit zusammenhängenden Fragen werde ich in einem Artikel über „Ehereform und Seelsorge“ im 2. Heft des nächsten Jahrg. *dieser Zeitschrift* behandeln.

Im Dienste der Züchtung des Kollektivmenschen steht die bewußte und systematische Zerstörung der Familie durch Wirtschaft und Betrieb. Die Wohnung soll dem Menschen nicht mehr Heim und Heimat sein, sondern lediglich Schlafstelle. Das Heiligtum des häuslichen Herdes wird von Grund aus zerstört. Bezeichnend ist Lenins Wort: „Der wirkliche Kommunismus beginnt nur dort und dann, wo und wann der Massenkampf gegen den kleinen Haushalt oder richtiger: wo die Massenumgestaltung dieses Haushaltes in eine große sozialistische Wirtschaft beginnt²¹.“ Deshalb wird in großzügigem Plan das öffentliche Speisungswesen durchgeführt, werden moderne Großküchenbetriebe, auf Massenbetrieb eingestellte Speisehallen, Massenspeisungen in den Betrieben eingerichtet. Während 1927 durch das öffentliche Speisungswesen 550 000 Mittagessen pro Tag verabfolgt wurden, stieg die Ziffer 1928 auf 750 000, 1929 auf über 1 Million pro Tag. Als Ziel des Fünfjahresplanes ist die Ziffer von 2 185 000 Mittagessen pro Tag durch öffentliche Küchen aufgestellt, die von 160, zum größten Teil allerdings noch zu bauenden Großküchen hergestellt werden sollen. Eine eigene Gesellschaft, die „Narpit-Narodnoja-Pitanije“ (Gesellschaft für öffentliches Speisungswesen) ist für die Durchführung dieser Pläne ins Leben gerufen. Nach ihrem Plan sollen Ende 1932 75% der Industriearbeiterschaft der Städte und der Arbeiter der großen Sowjetwirtschaften auf dem Lande, 50% ihrer Familienmitglieder und 35% aller Angestellten durch das öffentliche Speisungswesen betreut werden²².

Der Wohnungsbau im heutigen Rußland steht ganz im Dienste des Kollektivmenschentums. Sein Ziel ist nicht, wie der Kommunist Elgers spöttisch sagt, „die Schaffung des trauten Heims mit der Herrlichkeit des Kanarienvogels und der Morgenstund' hat Gold im Mund“; sondern diese Neubauten in Form von Häuserkomplexen werden mit Großküchenanlagen und Speisehallen, die ganze Häuser versorgen, mit mechanischen Waschküchen, mit Kinderkrippen und allem jenen Zubehör ausgestattet, der eine kollektivistische Umgestaltung des Lebens in möglichst weitem Umfange gewährleistet²³. Zu diesem Zwecke ist im Fünfjahresplan der Aufbau zahlreicher sozialistischer Industrie- und Agrarstädte mit vollkommen kollektivistischer Einrichtung vorgesehen.

Alle Mittel werden aufgewandt, um den Menschen nicht sich selber und seiner eigenen, eigengearteten, persönlichen Entwicklung zu überlassen. Schon bei den Kindern fängt die Erziehungsarbeit zum Kollektivmenschen an. Im Programm der KPSU. steht als Aufgabe wörtlich „die Schaffung eines Netzes von Stätten, in denen die Kinder bis zum Schulalter erfaßt werden: Kinderkrippen, -gärten, -horte usw. Diese dienen der Verbesserung der gesellschaftlichen Erziehung.“ Am Schluß des Fünfjahresplanes sollen durch diese Kinderkrippen, die bewußt

²¹ Zit. bei A. Elgers, Kulturrevolution in der Sowjetunion (Berlin C 25, Verlag der prolet. Freidenker, o. J.) 67.

²² A. Elgers a. a. O. 68.

²³ a. a. O. 69.

als Zerstörungsmittel der Familie eingerichtet sind, 3 Millionen Kinder erfaßt werden. In eingehenden Kursen werden Arbeiterinnen und Bäuerinnen für den Dienst in diesen Kinderstätten ausgebildet. Während der Schuljahre erfassen Kinderzirkel und Kindergruppen das Kind in seiner Freizeit und beschäftigen es ununterbrochen im Kollektiv, lassen ihm keine Ruhe den ganzen lieben Tag, lassen es nicht zur Selbstbesinnung, zur Ausgestaltung persönlicher Eigenart kommen. An Stelle der Kinderkrippen und Kinderzirkel treten für die Jugendlichen und Erwachsenen in der Freizeit die Arbeiterklubs mit ihren Kursen, ihrer Kleinkunsthöhne, ihren Radio- und Kinovorträgen, ferner die Lesehöhlen als Zentralpunkte der kulturellen Umgestaltung der Bauerngemeinden und die sogenannten Kulturpaläste der Großstädte, in denen für Tausende von Arbeitern und Arbeiterinnen Sporthallen, Lese- und Bibliotheksräume zur Verfügung stehen. Durch die Einführung der Fünftagewoche ist ein Fünftel der Arbeiterschaft jeden Tag frei; dieses Fünftel soll planmäßig durch die Klubs erfaßt werden²⁴.

Noch sind viele von diesen Plänen im ersten Stadium ihrer Verwirklichung; aber die Tendenz der Schaffung des unpersönlichen Kollektivmenschen durchdringt bereits das ganze öffentliche Leben Rußlands derart, daß ein guter Kenner der bolschewistischen Verhältnisse mit bitterem Sarkasmus auf die Toilettenanlagen eines riesigen zentralen Verwaltungsgebäudes in Moskau als besonders charakteristisches Symbol des neuen Kollektivdaseins hinweist: „Lange Reihen, getrennt nur für Männer und Frauen, sonst aber ohne jede isolierende Zwischenwand, öffentlich, gemeinsam, kollektiv. Auch in städtischen Parks baut man sie so. Nur keine Zimmerlichkeit, nur kein bourgeoises Individualitätsbedürfnis; auch da — kollektiv sei jede menschliche Verrichtung²⁵!“

2. Die metaphysisch-philosophischen Grundlagen.

Bei der Betrachtung der Weltanschauung des Bolschewismus habe ich die psychologisch-ethischen Ideen in den Vordergrund gestellt; denn sie beherrschen das gesamte wissenschaftliche und öffentliche Leben des Bolschewismus, all sein Tun und Lassen, auch seine Stellung zu Religion und Christentum. Für den Bolschewismus galt als erste Frage die Frage nach dem Wohin; erst dann hat er gefragt nach dem Woher. Er hat angefangen zu handeln im Sinne des vorhin gezeichneten Zieles der Menschheitsbeglückung ohne Gott und der Diesseitserlösung des Menschengeschlechtes durch Schaffung des Kollektivmenschentums; erst dann hat er den Versuch gemacht, sein Handeln durch ein geistiges Gebäude zu rechtfertigen und zu stützen. Dieses geistige Gebäude sieht allerdings sehr dürftig aus. Die Philosophie des Bolschewismus ist nichts anderes als ein materialistischer Monismus plattester und geistlosester Art.

²⁴ Zur Beurteilung der Versuche vgl. W. Heim, Die Kollektiv-Erziehung, 4/5 Heft der „Notreihe“ (Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz).

²⁵ A. Feiler a. a. O. 269.

Ich kann mich in dieser Zeitschrift, die sich an philosophisch und theologisch gebildete Leser wendet, über diesen Punkt sehr kurz fassen²⁶. Der Bolschewismus vertritt metaphysisch den Materialismus, und zwar jenen seichten mechanischen Materialismus, der jeweils den tiefsten Stand philosophischer Spekulation bei allen Kulturvölkern kennzeichnete. Als letzte Ursache der Welt gilt ihm die Materie, die sich von der toten Natur zum Leben und von da zum Denken entwickelt hat. Das einzige dem Entwicklungsprozeß zugrunde liegende Gesetz ist das mechanische Gesetz von Ursache und Wirkung. Jede Idee einer Zielstrebigkeit in diesem Prozeß wird als unwirkliche Ideologie verächtlich abgelehnt.

Der Menschegeist ist bestimmte, in langem Entwicklungsprozeß entstandene Organisationsform der Materie, das Denken mechanische Funktion der in einer bestimmten Art organisierten Materie. Unglaublich geistlos ist die Begründung, die Deborin, der Kommentator Lenins, dieser Ansicht gibt²⁷: „Die Behauptung der Naturwissenschaft, die Erde habe vor der Menschheit existiert, ist eine objektive Wahrheit. Wenn nun, wie die Naturwissenschaften zeigen, die Welt schon vor dem Bewußtsein existiert hat, dann bedeutet das, daß sie das Ursprüngliche ist, das Bewußtsein oder der Verstand jedoch etwas Erzeugtes, Sekundäres. Wenn bewiesen ist, daß es ohne Hirn kein Denken gibt, dann ist der Gedanke das Produkt einer hoch organisierten Materie.“

Wir fühlen uns bei solchen Worten um ein Jahrhundert zurückversetzt, in jene Tage, als Büchner und Moleschott den Versuch machten, philosophische Gedanken zu stammeln, und Karl Vogt der Welt tiefsinnig verkündete: „Die Gedanken verhalten sich zum Gehirn wie die Leber zur Galle oder der Urin zu den Nieren.“ Diese Periode war die tiefstehendste in der gesamten deutschen Philosophie, tieferstehend als die erste Periode der Philosophie der Menschheit, das Zeitalter der jonischen Naturphilosophen, die doch hinter der Materie und ihren Gesetzen den Weltgeist ahnten, der der Materie ihre Gesetze gegeben. Seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts haben wir in Deutschland diese Periode überwunden, in der der Bolschewismus heute als in den Urgründen aller Weisheit selig schwelgt. Er beweist dadurch nicht nur die Unfähigkeit philosophischen Denkens, sondern auch gründlichen Mangel in der Kenntnis der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, die in ihren neueren Forschungen über das Wesen der Substanz zu direkt entgegengesetzten Resultaten kam, als sie der alte mechanische Materialismus vor hundert Jahren voraussetzte. Vom Problem über den Ursprung des Lebens, das einmal bestimmt auf unserer Erde nicht war, einem der schwierigsten Probleme, scheint die bolschewistische Philosophie in beneidenswerter Harmlosigkeit nichts zu ahnen.

Der Bolschewismus beruft sich auf Karl Marx; er rühmt sich, die marxistische

²⁶ Verweisen möchte ich an dieser Stelle auf die ausgezeichneten Ausführungen über diesen Gegenstand bei *Fülöp-Miller* a. a. O. 69—99, ferner auf die Artikel Bolschewismus v. *Serafim* a. a. O. 204—206 u. *J. Schweigl* im Lexikon für Theologie u. Kirche 2 (1930) Sp. 435 f.

²⁷ *Deborin*, Lenin der kämpfende Materialist (1924), nach *Fülöp-Miller* 78.

Ideenwelt am klarsten ausgeprägt zu haben. Aber Karl Marx lehnt den naturwissenschaftlichen Materialismus eines Büchner und Feuerbach, der alles Geschehen auf rein mechanisch wirkende Ursachen zurückführt, ab, stellt eigene Thesen gegen Feuerbach auf und schreibt in diesen Thesen den bezeichnenden Satz nieder: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß²⁸.“ Marx war Positivist; seine dialektische Entwicklungslehre trägt unverkennbar teleologische Züge²⁹. Deshalb kann auch sein historischer Materialismus in einem viel weniger mechanisch-materialistischen Sinn gedeutet werden, wie das in Deutschland in der materialistischen Periode und heute im russischen Bolschewismus und im Weltkommunismus geschieht. Trotz dieser Möglichkeit einer weniger mechanisch-materialistischen Deutung des historischen Materialismus von Marx bleibt natürlich die Tatsache bestehen, daß Karl Marx durchaus antireligiös war und in der Beseitigung aller Religion eine unbedingt notwendige Vorbedingung für die endgültige Diesseitserlösung der Menschheit sah. Von Marx ist das Wort geprägt: „Die Religion ist das Opium für das Volk. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes³⁰.“

Der Bolschewismus hat keinen Sinn dafür, daß trotz aller ökonomischen Bedingtheiten und Abhängigkeiten schließlich doch der Mensch im Mittelpunkt des Entwicklungsprozesses steht, der Mensch als denkendes, empfindendes und handelndes Wesen. Während Friedrich Engels mit Marx die Ansicht vertritt, daß der auf der ökonomischen Basis zustandegekommene und von ihr abhängige geistige Überbau des religiösen, philosophischen, kulturellen Lebens seinerseits auf diese Basis zurückwirkt und so eine Wechselwirkung aller dieser Momente zustandekommt³¹, kennt der Bolschewismus nur die eine Wirkung der rein mechanisch arbeitenden Gesetze der Materie und bezeichnet alle Erscheinungen der Religion und Wissenschaft, der Kunst und Philosophie und alle Formen der Kultur und Zivilisation ausschließlich als besondere Organisationsformen der Materie. Auch der dialektische Entwicklungsprozeß, der Kampf der Gegensätze entfaltet sich in allen Erscheinungen der Menschheitsgeschichte absolut mechanisch-materialistisch. Bezeichnend ist Lenins tabellarische Zusammenstellung der Wissenschaften in ihrem Verhältnis zum dialektischen Kampf der Gegensätze. Die Dialektik zeigt sich nach ihm in der Mathematik: Differential und

²⁸ K. Marx, „Die Thesen über Feuerbach“ 3, im Marx-Engels-Archiv, herausg. v. D. Rjazanow I. Bd. (Frankfurt a. M., o. J.) 223 u. 227; dazu meine Ausführungen in „Sozialistische u. christl. Kinderfreundebewegung“ (Jos. Giesel, Hannover, 1931) 60 ff.

²⁹ Dazu: Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittl. Idee* (Düsseldorf 1921) 33—113; *Steinbüchels* Ansicht kritisiert in meiner vorhin genannten Schrift, wo weitere Literatur angegeben ist.

³⁰ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie; Einleitung (Neudruck, Leipzig 1925) 73 ff.

³¹ Brief Frdr. Engels von 1890, veröffentl. im „Sozialist. Akademiker“ 1895, zit. bei E. Kraus, *Die geschichtl. Grundlage des Sozialismus* (1922) 21 f.

Integral, in der Mechanik: Wirkung und Gegenwirkung, in der Physik: positive und negative Elektrizität, in der Chemie: Verbindung und Dissoziation der Atome, in der Gesellschaftswissenschaft: Klassenkampf³².

Daß im Lichte dieser primitiv materialistisch-mechanischen Philosophie der Mensch nicht mehr als Persönlichkeit, sondern nur als Teil der Kollektivmaschine und die präzis funktionierende Maschine selber als höchstes Symbol alles Seins gewertet werden muß, liegt auf der Hand.

Im Lichte dieser Philosophie ist der Gedanke an eine selbständige geistige Seelensubstanz heller Unsinn und die Gottesidee nach den oben zitierten Worten Lenins „niederträchtigste Infektion“. Im Lichte dieser Philosophie ist der Satz: „Die Religion und der Kommunismus sind zwei Welten, die in einem unveröhnlichen Kampf begriffen sind“, eine direkte Notwendigkeit. Im Bolschewismus kann die Gottlosigkeit nicht ein Nur-Freisein von Gott bedeuten, sondern muß aus innerem Zwang zum aggressiven Unglauben werden. Es lag durchaus Folgerichtigkeit darin, daß der russische „Bund der Gottlosen“ vor zwei Jahren seinen Titel änderte und sich seitdem als „Bund kämpfender Gottlosen“ bezeichnet. Es ist ganz bolschewistisch gedacht, wenn es im § 13 des Statutes der russischen Kommunistischen Partei heißt, daß jedes Parteimitglied verpflichtet ist, eine antireligiöse Tätigkeit zu entfalten. Wir müssen uns klar darüber sein, daß der bolschewistische Religionskampf aus weltanschaulichen Gründen entspringt. Ja, noch mehr! Dieser Religionshaß ist die unvermeidlich notwendige Folge der bolschewistischen Weltziele. Der Bolschewismus muß zur Verwirklichung seiner Ziele selber zur Religion werden, die den ganzen Menschen mit allen Fasern seines Seins erfaßt und für sich beansprucht. Deshalb fordert sein vitalstes Lebensinteresse den Kampf gegen jede andere Religion. Der Bolschewismus will Welt-erlöser sein und kann deshalb keinen anderen Erlöser neben sich dulden.

3. Die religiösen Grundlagen.

Ich bin mir klar bewußt, daß der Ausdruck „religiöse Grundlagen des Bolschewismus“ wie offener Widersinn klingt. Und doch ist dieser Ausdruck richtig. Der Bolschewismus ist selber Religion, Erlösungsreligion, allerdings gottlose Religion, „Religion mit einem Minuszeichen“³³. Er ist Religion für eine Erlösung ohne Gott, für eine Erlösung des reinen Diesseits. Gerade als Religion, als Erlösungsbewegung setzt er sich absolut, wird kosmopolitisch, allumfassend. Allumfassend und absolut hinsichtlich seiner Ausdehnung, die keine Grenzen kennt, absolut und allumfassend auch hinsichtlich des Einzelmenschen, den er zu erfassen sucht von der Wiege bis zum Grabe, über den er seine Herrschaft ausübt in allen Lebensstunden und Lebensumständen, von dem er unbeding-

³² Vgl. Fülöp-Miller a. a. O. 89.

³³ Ausdruck v. G. G. Kullmann, Wo steht Gott in Rußland? in „Orient u. Occident“, 4. Heft, Leipzig, 1930, 5.

teste Hingabe fordert, dem er einen eigenen gottfeindlichen Kultus als sinnfälligen Ausdruck einer gottlosen Religion diktiert.

Die Grundidee dieser Religion läßt sich vielleicht am besten in den Worten aussprechen: „Der jüdisch-säkularisierte Chiliasmus eines Karl Marx verbindet sich auf einem von der Gedankenwelt der Orthodoxie genährten Boden mit der ökumenisch-eschatologischen Erwartung Rußlands³⁴.“ Von Moskau ausgehende Erlösung der Gesamtmenschheit im Sinne jener Erlösung, wie sie Dostojewskijs Großinquisitor im Auge hat, das ist das Ziel bolschewistischer Heilslehre, Ziel dieser Religion ohne Gott. Diese Religion wird propagiert mit jenem Fanatismus, der am stärksten dem alten Islam oder den modernen eschatologisch-chiliastischen Sekten eignet. Der Regierungssitz im Kreml wird zum Sitz der Congregatio de propaganda infidelitate oder besser: zum Sitz der Congregatio de propaganda fide sine Deo, des Glaubens an die Welterlösung durch den Bolschewismus. Der Bolschewismus wird nicht zur Ruhe kommen, bis er nach Weltrevolutionen durch die Schaffung des Kollektivmenschen der ganzen Welt das Heil gebracht hat. Außer der katholischen Kirche gibt es keine Bewegung der Weltgeschichte, die so grundsätzlich, konsequent und zielsicher an der Welterlösung arbeitet wie der Bolschewismus. Allerdings beide in ganz entgegengesetztem Sinn. Zwischen diesen beiden wird der End- und Entscheidungskampf einmal ausgetragen werden.

Der Gott dieser gottlosen Religion ist der Kollektivmensch, das Symbol dieses Gottes die Maschine. Seine Verherrlichung geschieht durch Wissenschaft, Kunst, Literatur und Technik und durch einen eigenen gottlosen Kultus. Wir haben hier die äußersten Abirrungen des Menschengeistes vor uns. Im Paradies lehnte sich der Mensch erstmalig auf gegen Gott, und zwar auf Grund der ihm von Gott verliehenen Gottebenbildlichkeit, des natürlichen Verstandes und der Willensfreiheit. Der bolschewistische Gott ist der des göttlichen Ebenbildes entkleidete mechanisierte Kollektivmensch. Der gefallene Mensch des Paradieses erkannte seine Auflehnung als Schuld. Er suchte sie zu sühnen durch den religiösen Kultus. Die ersten Menschenkinder sehen wir Opfer darbringen, und die Menschheitsgeschichte, die eine ewig wiederholte Auflehnung des Menschen wider Gott darstellt, ist auch gleichzeitig in ihren Religionen und Kulthandlungen die stetig wiederholte Sühne der Schuld gegen Gott. Im Bolschewismus aber haben wir zum erstenmal den reich ausgestalteten Kultus der Gottfeindlichkeit. Der Bolschewismus ist derart vom Glauben an die Gottlosigkeit beseelt, daß dieser Glaube sich fast spontan in den Kulthandlungen des „roten Ritus“ auswirkt.

Ein Kreis glaubenslos-ritueller, kultischer Handlungen umschließt das ganze Menschenleben. Ein bestimmtes Ritual der „roten Taufe“ wurde ausgebildet³⁵.

³⁴ G. G. Kullmann a. a. O.

³⁵ Der neue Ausdruck für taufen lautet zvezdit == sternern.

Unter den Klängen der Internationale öffnet sich der Vorhang vor der Bühne, auf der die Eltern mit ihren Kindern an einem rotbehängten Tisch sitzen. Der Sekretär als antireligiöser Priester nennt den Namen des Kindes, wickelt es in ein rotes Banner, hängt ihm statt des Kreuzes das Zeichen der KJM³⁶ um den Hals und empfiehlt das Kind der Fürsorge des Sternvaters oder der Sternmutter. Dann folgt Musik, Gesang und Festmahl³⁷. Dadurch, daß der Parteisekretär den Ritus vollzieht, der Betriebsrat als Sternvater fungiert und der Ritus gleichzeitig an mehreren Säuglingen vollzogen wird, soll der kollektive Charakter der Feier zum Ausdruck kommen. Auch der dem Kinde bei dieser Feier gegebene Name ist bezeichnend. Als besonders beliebte Namen gelten „Spartek“ (Spartakist), „Rem“ (Abkürzung, bedeutet: Revolutionäre Elektrifizierung), „Fewralina“ (die Februarrevolutionärin), „Maina“ (Revolutionärin des 1. Mai), „Kommuna“ (Kommune). Der Saal ist bei dieser Feier ganz in Rot gehalten. Das Protokoll, das am Schluß den Eltern übergeben wird, lautet: „Wir Endunterzeichneten bestätigen hiermit, daß in den Verband der Sozialistischen Sowjetrepublik eine neue Bürgerin Fewralina Michailowna aufgenommen worden ist. Indem wir dir diesen Namen zu Ehren der Februarrevolution gaben, begrüßen wir in dir eine zukünftige Arbeiterin und Mitbegründerin der kommunistischen Gesellschaft. Mögen die Ideale des Kommunismus den Inhalt deines lange währenden Lebens bilden! Du sollst unter die rote Fahne treten! Es lebe die neue revolutionäre Bürgerin³⁸.“

Von besonderer Feierlichkeit ist die „rote Beerdigung“. Das Ziel der Verbrennung der Leiche und der Zerstreuung der Asche in alle Winde hat sich wegen des Widerstandes der Bevölkerung erst in verhältnismäßig wenigen Fällen durchführen lassen; doch ist der Bau einer Anzahl neuer Krematorien vorgesehen. Vorläufig also findet die liturgische Feier in den meisten Fällen im Zusammenhang mit der altgewohnten Beerdigung statt. Der Vorsitzende des „Bundes kämpfender Gottlosen“ schreibt den Ritus folgendermaßen vor: „Der Sarg wird auf einem roten, mit Emblemen der Sowjetregierung verzierten Katafalk aufgerichtet. Ihn begleiten die roten Apostel in besonderen Gewändern. Hinter dem Zuge spielt ein Blasorchester abwechselnd bald den Trauermarsch, bald Revolutionslieder. Auf dem Grabe werden statt des Kreuzes ein Rotarmee-Stern, Sichel und Hammer errichtet³⁹.“

Hinsichtlich anderer Weihetage des Lebens ringt man noch nach bestimmten rituellen Formen. An Stelle der kirchlichen Feiertage sind die Revolutionsfeier-

³⁶ Kom. internacionale molodezi = Kommun. Jugendinternationale.

³⁷ So E. Jaroslawski in „Bezboznik u Stanka“, „Der Gottlose an der Werkbank“ (1927, Nr. 1), vgl. auch Jwan Lagowskij, Da, wo man mit Gott kämpft, in „Orient u. Occident“ (1929, Heft 1, 66).

³⁸ Fülöp-Müller a. a. O. 259.

³⁹ Jaroslawskij, Wie man die antireligiöse Propaganda zu führen hat; „Der Antireligiöse“ 1927, Nr. 11; Lagowskij a. a. O. 67.

tage, an Stelle der alten religiösen Prozessionen die Prozessionen des neuen Glaubens getreten, vielfach verbunden mit eigenen Kultfeiern. So wird das tägliche Leben, das in der ununterbrochenen, sämtliche Sonn- und Feiertage zwangsläufig aufhebenden Arbeitswoche dahinfließt, mit der Symbolik der neuen Weltanschauung umgeben und durch diesen Kultus in stärkster Weise beeinflusst. Es ist Tatsache, daß die „Leninecke“ in vielen Häusern zur „roten Kapelle“, zu einer in mystischer Beleuchtung gehaltenen häuslichen Kultstätte geworden ist, daß die Prozessionen zu Lenins Grab schon früh den Charakter von Wallfahrten annahmen, daß an einigen Orten am alljährlichen Todestage Lenins auch das „heilige Grabgewand mit dem Bilde Lenins“ zur allgemeinen Huldigung und Küssung ausgestellt wird und daß Ortsgruppen des Gottlosenbundes sich an die Zentrale wandten mit dem Ersuchen, ein Handbuch mit offiziell festgelegten roten Weihehandlungen und Riten, also ein Ritualbuch der neuen gottlosen Religion, herauszugeben und auf der genauen Durchführung der damit kanonisch vorgeschriebenen Riten zu bestehen⁴⁰.

In diesen Tatsachen hört man religiöse Seiten in der Menschenseele anklingen. Objekt dieser religiösen Verehrung ist letztlich der Kollektivismensch, der vorerst im Kommunismus in Erscheinung tritt und seine plastischste Ausgestaltung in der Person des Wladimir Iljic Uljanow Lenin gefunden hat, auf den sich alles Sehnen nach Erlösung vom Erdenleid seitens dieser bedrückten und kindlichen Menschen zusammendrängt. So wird schließlich der Antichrist, der persönliche Antireligiosnik, zum Gott dieser neuen Religion.

Wie sehr diese gottlose Religion zur Welteroberung und zu allgemeiner Ausbreitung ihrer Kultformen drängt, zeigt uns Geschichte und Wirkungsart der internationalen proletarischen Freidenkerbewegung⁴¹.

4. Die antireligiösen Kampfesmethoden.

Der Bolschewismus will Welterlöser sein; deshalb kann er keine andern Erlöser und Götter neben sich dulden. Sein Kampf gegen die Religion, und zwar gegen jede Religion, ist ein absoluter und grundsätzlicher. Der Bolschewismus muß die Religion bekämpfen, wenn er sich nicht selber aufgeben will⁴². Ein gelegentliches Aufhören oder zweitweises Nachlassen in diesem religiösen Vernichtungskampf erklärt sich aus rein taktischen Gründen⁴³.

⁴⁰ Lagowskij a. a. O.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungen in meinen Schriften „Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge“ (4. Aufl., Hannover, 1930, 61—66) u. „Sozialistische u. christliche Kinderfreunde-bewegung“ (Hannover 1931) 88—94.

⁴² J. Steyanow, Die Aufgaben u. Methoden der antireligiösen Propaganda (3. Aufl., Moskau 1925).

⁴³ Jaroslawski, Religion u. KP(B)RB, 46 f.; § 18 des 13. Kongr. der KPR; aus rein taktischen Gründen erklärt sich auch Stalins Befehl vom 14. 3. 1930: „Die Schließung von Kirchen soll sofort eingestellt werden, weil eine Schließung der Kirchen nur freiwillig mit Erlaubnis u. Zustimmung des Pfarrers zustande kommen darf.“

Die antireligiöse Arbeit des Bolschewismus hat seit 1917 verschiedene Perioden durchlaufen und sich in verschiedenartigen Kampfmethoden ausgewirkt.

a) Die antireligiöse Gesetzgebung. In der Oktoberrevolution des Jahres 1917 war der Bolschewismus in Rußland zur Herrschaft gekommen. Bereits am 8. November desselben Jahres erließ der „Allrussische Kongreß der Sowjets, der Bauern- und Soldatendeputierten“ das Dekret über den Landbesitz, worin es heißt: „Das Eigentum der Grundbesitzer an Land wird ohne jegliches Entgelt aufgehoben. Die Güter der Gutsbesitzer, die Ländereien der Klöster und Kirchen mit dem gesamten lebenden und toten Inventar und allem Zubehör gehen in die Verwaltung der Gemeinde-Landkomitees und Kreissowjets der Bauerndeputierten über⁴⁴.“ Dadurch wurden die Kirchen ihres großen Besitztums und damit der wirtschaftlichen Unterlage für ihr Arbeiten beraubt. Durch gesetzliche Verfügung vom 24. Dezember 1917 wurde das kirchliche Schulwesen dem Kommisariat für Volksbildung übergeben. Das Gesetz über „Zivilstandesakten, Ehe-, Familien- und Vormundschaftsrecht“ vom 31. Dezember 1917 bestimmt, daß „eine Ehe, die nach kirchlichem Brauch und unter Mitwirkung geistlicher Personen geschlossen ist, für die Personen, die die Ehe geschlossen haben, keine Rechte und Pflichten im Gesetz hat“.

Am 23. Januar 1918 erfolgte dann das wichtige „Dekret des Rates der Volkskommissare über die Trennung von Kirche und Staat und Trennung von Schule und Kirche“. In diesem Dekret wird grundsätzliche Trennung des Staates und des gesamten Schulwesens von der Kirche ausgesprochen, jede Maßnahme zur Einschränkung der unbegrenzten Gewissensfreiheit verboten, jeder religiöse Ritus bei Staatsakten, ebenso der religiöse Eid, abgeschafft. Es wird darin ferner bestimmt, daß keine kirchliche oder religiöse Gesellschaft das Recht habe, Eigentum zu erwerben oder zu besitzen, und alles religiöse Besitztum zu Nationaleigentum erklärt. Verboten wird die Erteilung von Religionsunterricht in allen Schulen des Staates. Doch wird den Bürgern das Recht zuerkannt, privaten Religionsunterricht zu nehmen und zu erteilen; auch wird das freie religiöse Bekenntnis und die freie Ausübung des Kultus, auch die religiöse Propaganda garantiert. Wie wenig ernst es mit diesen letzteren Garantien war, zeigt uns die folgende Entwicklung.

Das Gesetz vom 4. Februar 1918 hob das Amt der Religionslehrer auf. Durch Verfügung vom 1. März desselben Jahres wurde die Zahlung der Gehälter an die Geistlichen eingestellt. Der Erlaß vom 23. Februar 1922 fordert die Beseitigung der Schätze aus den Kirchen, die Öffnung der Reliquienschreine und die Unterdrückung jedes öffentlichen Gottesdienstes. Durch Verordnung vom 21. Februar 1927 wurde allen Kultusdienern Rente wie Arbeitslosenunterstützung entzogen.

⁴⁴ Die Agrargesetzgebung der Sowjetrepublik, Berlin 1919, 9. Den Entwicklungsgang der gesetzlichen Verordnungen u. den Inhalt der einzelnen Gesetze bei *L. Berg*, Die bolschewistischen Religionsgesetze in „Südd. Monatsh.“ (1931) 710—716. Ders. in: Was sagt Sowjetrußland von sich selbst? 2. Aufl., Volksvereins-Verlag, M. Gladbach 1930, 151.

Das Jahr 1928 brachte eine Verfügung, wonach nur der Geistliche beruflich tätig sein darf, der im Besitze eines besonderen staatlichen Patents ist, das aber nur gegen Zahlung sehr hoher Gebühren zu erlangen war. Durch Dekret vom 8. April 1929 wurde den Geistlichen als „nichtarbeitenden Elementen“ das Wohnen in staatlichen Häusern verboten, so daß zahllose Geistliche plötzlich obdachlos waren, besonders deshalb, weil ihnen Unterkunft gewährende Laien mit erhöhten Steuern belegt wurden. Den Kindern orthodoxer Geistlichen wurde der Zutritt zu höheren Schulen verwehrt und wurden dieselben beim Arbeitsnachweisamt nicht registriert, so daß sie kaum irgendeine Möglichkeit der Existenz besaßen.

Am 8. April 1929 proklamierte der Allrussische Vollzugsausschuß einen Gesetzeskodex mit 68 Paragraphen, betr. die religiösen Vereinigungen⁴⁵. Nach diesem Gesetz bilden wenigstens 20 Personen desselben Glaubens einer Gemeinde eine „religiöse Gesellschaft“ und weniger als 20 eine „religiöse Gruppe“. Beide bedürfen zu ihrer Anerkennung der Registrierung bei den Verwaltungsbehörden. Die religiöse Gesellschaft wählt in öffentlicher Versammlung drei Personen, die religiöse Gruppe eine Person. Die Gewählten sind die öffentlichen Vertreter ihrer religiösen Gemeinschaft, verwalten deren Vermögen und können Geschäfte abschließen; doch gilt alles Vermögen der religiösen Gemeinschaften als Nationaleigentum und unterliegt hinsichtlich seiner Verwendung der staatlichen Kontrolle⁴⁶. Mit Erlaubnis der Sowjetbehörden können allgemeine religiöse Versammlungen einberufen werden; auch dürfen die Kranken in den Spitälern und Krankenhäusern sowie die Gefangenen in den Gefängnissen priesterlichen Beistand verlangen. Neben diesen aus taktischen Gründen gewährten Milderungen enthält das neue Gesetz derart scharfe religiöse Einschränkungsbestimmungen, daß es in Wahrheit weit schlimmer ist als die früheren. Verboten ist jede religiöse Aufklärungsarbeit in Form von Bibelstunden und religiösen Zirkeln, ferner die öffentliche Erteilung von Religionsunterricht an Personen bis zu 18 Jahren; zu Haus darf Kindern Religionsunterricht erteilt werden, aber nicht mehr als drei Kindern gleichzeitig⁴⁷. Verboten ist ferner die Errichtung von mehr als einer Kirche einer Glaubensgemeinschaft am gleichen Ort und die Veranstaltung gesonderter Gebetsversammlungen für die Frauenwelt, für die Jugend oder die Kinder. Verboten ist schließlich die Organisation von kirchlich-sozialen oder kirchlich-karitativen Unterstützungskassen oder Wirtschaftsverbänden, die Errichtung kirchlicher Krankenhäuser, Spitäler und Sanatorien, ja selbst die Zuwendung von materieller Unterstützung seitens der Kirchen an ihre Mitglieder.

⁴⁵ Veröffentlicht in der Moskauer „Iswestija“ 26.—28. 4. 1929, besprochen in der „Germania“ 10. 8. u. 21. 9. 1929, im „West-östl. Weg“ (Jhg. 1929, 130 u. 161). Vgl. L. Berg a. a. O. 119 ff. u. *Arsenjew* a. a. O., S. 442 ff.

⁴⁶ So § 25 des Gesetzes.

⁴⁷ Durch gleichzeitigen Beschluß des Kommissariats für Volksbildung wurde an den Volks-, Gewerbe- u. Hochschulen, ebenso an den Anstalten für das vorschulpflichtige Alter, die Einhaltung der christlichen Feiertage abgeschafft.

Während das Gesetz vom 23. Januar 1918 grundsätzlich die „Freiheit der religiösen und antireligiösen Propaganda“ erklärte, kennt das Gesetz vom 8. April 1929 nur die „Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der antireligiösen Propaganda“.

In Wirklichkeit sind also den religiösen Gemeinschaften durch die geltenden Gesetzesbestimmungen die Hände vollständig gebunden, so daß sie sich nicht wehren können gegen die mit satanischem Raffinement in Szene gesetzte atheistische Propagandaarbeit. Das wenige, was hier der Staat den Religionen rechtlich zugesteht, wird durch die Arbeit des unter staatlichem Schutz arbeitenden Verbandes der kämpfenden Gottlosen illusorisch gemacht.

b) Gewalttätige Verfolgung. Entgegen der im Gesetz vom 23. Januar 1918 garantierten Kultusfreiheit setzte bereits im gleichen Jahr die tatsächliche Beraubung und Plünderung der Kirchen und die blutige Verfolgung ihrer Diener ein. Schon am 10. Februar 1919 schreibt der Patriarch Sylvester von Omsk aus an den Papst zu Rom⁴⁸: „Die Bolschewiken haben nicht nur die gebildeten Schichten der Gesellschaft vernichtet, sondern auch die Religion, ihre Vertreter, sowie die Denkmäler des religiösen Kultus. Religiöse Prozessionen wurden auseinandergetrieben, die Nonnen vergewaltigt.“

Die Zahl der unter der Maske sozialer Interessen vom Bolschewismus hingemordeten Priester steht nicht genau fest⁴⁹. Nach Vergleich verschiedener Angaben halte ich folgende Ziffern als Mindestziffern für zuverlässig: Bis Anfang 1931 sind dem bolschewistischen Religionskampf zum Opfer gefallen: 32 Bischöfe, 1650 Priester und 7000 Mönche und Nonnen. Weit größer ist die Zahl derjenigen, die mit Gefängnis und Verbannung bestraft wurden und größtenteils noch heute im Kerker oder im sibirischen Elend schmachten.

Zur gewalttätigen Verfolgung rechnet vor allem auch die Schließung und Säkularisierung der Gotteshäuser. Es ist durch die Verhältnisse begründet, daß sich auch über diesen Punkt keine ganz genauen Gesamtziffern mitteilen lassen. Tatsache ist jedenfalls, daß die Internationale der proletarischen Freidenker selber für die Jahre 1927—1929 die Schließung von 2012 Gotteshäusern zugibt⁵⁰. Die Säkularisierung der Gotteshäuser, Kirchen, Synagogen wie Moscheen, ist auch seit 1930 ununterbrochen vorangeschritten und macht weitere Fortschritte im Sinne des Planes des Gottlosenbundes, der am Ende des Fünfjahresplanes sämtliche Gotteshäuser Rußlands liquidiert haben möchte.

c) Atheistische Führerschulung. Zunächst übernahm die Sowjetregie-

⁴⁸ Zit. von *E. Drahn* in „Entwicklungsstufen des prolet.-sozial. Atheismus“ in „Süd-deutsche Monatsh.“ 1931, 699. Die vom gleichen *Verf.* ebd. S. 731 gemachten Angaben über die zahlenmäßige Bedeutung der sozialistischen Gottlosen-Internationale sind unkorrekt und irreführend.

⁴⁹ Über Einzelheiten *Arsenjew* a. a. O. 447 f.

⁵⁰ „Atheist“ Aprilnummer 1930 9; dazu *meine* Ausführungen in „Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge“ 42 f. Einzelheiten dort u. bei *Arsenjew* in „Welt vor dem Abgrund“ 448 f.

rung selber durch ihre Organe den Kampf für Ausbreitung des Atheismus. Bei der tiefen religiösen Veranlagung des russischen Menschen aber gelang es ihr nicht, Erfolge zu erzielen. Die durch gesetzliche Bestimmungen und gewaltsame Unterdrückung erfolgten Maßnahmen gegen die Religion waren wenig geeignet, Sympathien für den Atheismus zu wecken. Im Jahre 1925 betrug die Gesamtzahl der atheistischen Freidenker in Rußland etwa 60 000, bei einer Gesamtbevölkerung von 150 Millionen eine ganz unbedeutende Zahl. Da entstand im genannten Jahr unter dem Schutze der Regierung ein eigener Verband mit dem Ziel der Ausbreitung der Gottlosigkeit. Es war der „Bund der Besboschniki“ (der Gottlosen), der sich später den Namen „Bund der kämpfenden Gottlosen“ zulegte. Das Wachstum dieses Verbandes ist ein unheimliches. Er zählte:

1926	120 000 Mitglieder	
1927	200 000	„
1928	500 000	„
Mitte 1929	800 000	„
Ende 1929	2 000 000	„
1. März 1930	2 500 000	„
1. April 1931	3 500 000	„

Das schnelle Wachstum erklärt sich daraus, daß es die Führer dieses Bundes verstanden, in außerordentlich geschickter Weise die Führerschulung mit der Massenpropaganda zu verbinden. Ich habe über die Arbeitsmethode dieses Bundes sehr eingehende und im einzelnen belegte Ausführungen gemacht in der 4. Auflage meiner Schrift „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge“ von S. 33—51. Ich setze an dieser Stelle die dortigen Ausführungen voraus und ergänze sie hier durch das neueste Material, für das ich zum Beleg das offizielle Protokoll des IV. Kongresses der IPF. (kommunistischer Richtung) vom 14. bis 15. November 1930 zugrunde lege. Auf diesem Kongreß hielt der Bolschewist Lukatschewski, Vorstandsmitglied des Zentralrats des „Bundes der kämpfenden Gottlosen“ in Moskau, ein eingehendes Referat über die Tätigkeit dieses Bundes, das im Protokoll die Seiten 54—78 umfaßt. Meine folgenden Ausführungen belege ich im einzelnen nach den betreffenden Seiten dieses Protokolls.

Die Führerschulung seitens dieses Verbandes oder, wie der bolschewistische Ausdruck lautet, „die Heranbildung der Kader, Propagandisten, Agitatoren und Organisatoren“ geschieht durch ein ganzes Netz von „Institutionen für die anti-religiöse Schulung“⁵¹. Elementaren antireligiösen Zirkeln, deren Studiendauer vier Monate beträgt, schließen sich an antireligiöse Zirkel für Fortgeschrittene mit achtmonatiger Studiendauer. Ferner sind antireligiöse Arbeiteruniversitäten mit einjähriger Studiendauer errichtet. Es gab bis November 1930 73 derartige atheistische Arbeiteruniversitäten. Sowohl die antireligiösen Zirkel wie die atheistischen Arbeiteruniversitäten sind für die atheistische Führer-

⁵¹ Protokoll 66 f.

schulung nichtstudierter Kreise gedacht. Für gebildete Kreise sind antireligiöse Fakultäten an verschiedenen Staatshochschulen mit 3½-jähriger Studiendauer, also beinahe so lange, wie in den christlichen Ländern die theologische Ausbildung dauert, eingerichtet. Derartige antireligiöse Lehrstühle bestehen heute an der 1. Moskauer Staatsuniversität, an der Akademie für kommunistische Erziehung in Moskau, am Institut für politische Bildung in Leningrad, am pädagogischen Institut der Ostvölker in Kasan (Tatarien), am Institut für politische Aufklärung in Charkow (Ukraine) und am pädagogischen Technikum in Alexandrow (Iwanowo-Wosnesensker Gebiet). An den atheistischen Studienanstalten werden auch Ausländer, darunter auch Deutsche, ausgebildet.

Im Herbst 1930 wurde für besonders begabte Kinder eine antireligiöse Kinderuniversität mit Planetarium in Leningrad gegründet und in Moskau ein antireligiöses Seminar zur Heranbildung antireligiöser Lektoren organisiert, die bei der Erklärung des Sternhimmels antireligiöse Momente in ihre Vorträge einflechten.

Die Studenten der einzelnen antireligiösen Schulen und Hochschulen werden bereits während ihres Studienganges zu praktischer Aufklärungs- und Propagandaarbeit bei der Durchführung atheistischer Kampagnen zu Weihnachten, Ostern usw. verwandt.

d) Antireligiöse Museen. Die antireligiöse Führerschulung bildet den eigentlichen Kern der Arbeit des Gottlosenbundes. Da diese Führerschulung raffiniert praktisch betrieben wird, wächst sie sich schnell zu wirksamer Massenpropaganda aus. Bei dieser Massenpropaganda werden alle modernen Mittel der Technik und Darstellungskunst verwertet. Fast alle Erfindungen des denkenden Menschengesistes sind durch den Bolschewismus in den Dienst der Bekämpfung Gottes gestellt.

Als besonders eindrucksvolle und wirksame Mittel haben sich die antireligiösen Museen erwiesen. Es gibt ihrer in Rußland zur Zeit 35⁵². In Moskau befindet sich das Zentralmuseum des „Bundes kämpfender Gottlosen“, das die Instruktionsarbeit für alle Provinzmuseen leistet und antireligiöse Wanderausstellungen organisiert. Es wurde beispielshalber in der Zeit vom 1. November 1929 bis 1. April 1930 von 146 168 Personen besucht. Besonders gern werden Schulklassen und ganze Schulen unter Leitung eines atheistisch gebildeten Lehrers durch diese Museen geführt. Am 7. November 1929 wurde in der berühmten ehemaligen Isaakkathedrale in Leningrad ein großes antireligiöses Museum eröffnet. Über den Eindruck des atheistischen Zentralmuseums in Moskau berichtet eine Besucherin:

„Man verläßt es mit der frohen, zuversichtlichen Erkenntnis des endgültigen Sieges der proletarischen Weltanschauung über die reaktionäre Ideologie. Eine aufmerksame Besichtigung der Ausstellungsobjekte des Museums wird, meiner Ansicht nach, jeden Gläubigen

⁵² Protokoll 69.

veranlassen, seinen Glauben aufzugeben. Ich war eine Ungläubige; jetzt werde ich aber eine kämpfende Gottlose im vollen Sinne des Wortes sein.“

Das Urteil einer deutschen kommunistischen Arbeiterdelegation lautet:

„Die deutsche Arbeiterdelegation hat heute das Gottlosen-Museum besucht. Der von uns erhaltene Eindruck ist geradezu kolossal. Solche Museen benötigen alle Länder.“

J. Nelson, Elberfeld.

Kämpfer. P. Finger, Essen-Ruhr⁵³.

e) Antireligiöse Radioarbeit. Jeder antireligiöse Radiovortrag dauert in der Regel 25 Minuten. Außer der antireligiösen Radioarbeit durch die großen Sendestationen von Moskau, Leningrad, Chiew, Charkow ist seitens des Bundes der kämpfenden Gottlosen eine eigene Arbeiter- und Bauern-Radiouniversität errichtet mit einer antireligiösen Fakultät und einer Studiendauer von acht Monaten.

Ein Jahresprogramm⁵⁴ umfaßt 126 Radiovorträge, die sich auf folgende Themen verteilen:

1. Die Religion und der sozialistische Aufbau	16	Radiovorträge
2. Die Religion im Dienste des Kapitalismus	18	„
3. Naturwissenschaft und Religion	22	„
4. Die Entstehung und Entwicklung der Religion	28	„
5. Marxismus und Religion	18	„
6. Der Bund der kämpfenden Gottlosen und die Methoden der antireligiösen Propaganda	24	„

f) Antireligiöse Theater. Im letzten Jahr hat der Zentralrat des Bundes der kämpfenden Gottlosen einen Wettbewerb um je ein antireligiöses Theaterstück für das Stadt- und Dorftheater veranstaltet. Von den 250 eingelaufenen Stücken wurden folgende sechs prämiert: „Der Hammer“, „Die Lichter des Krutestreij“, „Der Spinnengott“, „Die Schädlinge“, „Die auferstandenen Ikone“, „Schwester Nina“⁵⁵. 42 Stücke wurden als druckreif angenommen. Neuerdings ist ein Wettbewerb veranstaltet für das zugkräftigste antireligiöse Theaterstück für Schulkinder.

g) Antireligiöse Filme. Der Bund kämpfender Gottlosen hat bislang 30 antireligiöse Filme hergestellt. Vom Inhalt zeugen die Titel, wie „Judas“, „Die kämpfenden Gottlosen“, „Opium“, „Hinter der Klosterwand“ usw.⁵⁶. Mitte Februar 1931 forderte das Volkskommissariat für Unterrichtswesen den russischen Filmtrust auf, besondere antireligiöse Kinderfilme herzustellen, mit der Begründung, daß die Moral des Kindes durch die Religion verdorben würde.

h) Antireligiöse Kunst. Vom Zentralrat des Bundes der kämpfenden Gottlosen wurden mehrere „Sammelbücher gottloser Lieder“ herausgegeben und einige Solomusik- und Gesangstücke antireligiösen Inhalts, z. B. „Marsch der

⁵³ Beide Urteile im Protokoll 69.

⁵⁴ Protokoll 68.

⁵⁵ Einen kurzen Inhalt der einzelnen prämierten Stücke gibt das Protokoll auf S. 71.

⁵⁶ Protokoll 71.

Gottlosen“, „Die Beicht des Popen Ipat“, „Gespräch zwischen zwei Glocken“ u. a. Seitens des Zentralrates des Bundes der kämpfenden Gottlosen sind zur Zeit eine Reihe von Skulpturen in Auftrag gegeben, die berühmte Atheisten darstellen; ferner ist ein Wettbewerb um das schlagendste antireligiöse Kunstbild veranstaltet.

i) Antireligiöse Wissenschaft und Verlagstätigkeit. Der Verband der kämpfenden Gottlosen arbeitet in engster Fühlung mit den wissenschaftlichen Instituten des Bolschewismus. Einiges sei als besonders charakteristisch aus der im letzten Jahr geleisteten Arbeit hervorgehoben⁵⁷. Es wurden 11 000 Fragebogen an Arbeiter, betr. Nachforschung über religiöse Dinge, versandt und die eingegangenen Antworten wissenschaftlich verarbeitet; zusammengestellt wurden 120 Biographien von Atheisten; studiert wurde der Leserkreis der antireligiösen Literatur von 30 Bibliotheken; 6000 Arbeiterfamilien wurden untersucht zwecks Feststellung, ob im Hause Ikonen vorhanden waren.

Die antireligiöse Fakultät der Leningrader Staatsuniversität veranstaltete im Sommer 1930 eine Expedition in das untere Wolgagebiet, um die Lebenshaltung der dortigen Sektierer zu studieren, nachdem bereits im Sommer davor die Irkutsker ethnographische Gesellschaft gemeinsam mit dem Bezirksrat des Bundes der kämpfenden Gottlosen eine kulturelle Expedition in die Siedlungsgebiete von Irkutsk unternommen und bei derselben eine großzügige antireligiöse Agitation durchgeführt hatte⁵⁸.

Die Mitglieder der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Oldenburg, Fersmann und Tscherbatowsky traten der Leningrader Ortsgruppe des „Bundes kämpfender Gottlosen“ bei; die Mitglieder der wissenschaftlichen Versuchstation des Obersten Volkswirtschaftsrates der UdSSR. schlossen sich in corpore dem Gottlosenbund an.

Wie eng Gottlosenbund, bolschewistische Regierung und atheistische Gelehrtenwelt in Rußland zusammenarbeiten am Untergang jeder Religion, offenbarte der zweite allrussische Gottlosenkongreß, der Mitte Mai 1929 in Moskau stattfand⁵⁹. Der Präsident der Sowjetunion begrüßte den Gottlosenkongreß offiziell im Namen der Regierung. Begrüßungsansprachen hielten neben den Politikern die Vertreter von Kunst und Wissenschaft. Als offizieller Vertreter der Akademie der Wissenschaften sprach der Ethnograph Tan Bogoraff. Erschienen waren 920 stimmberechtigte Delegierte von 36 verschiedenen Nationen der Sowjetunion, ferner Gäste aus Deutschland, Österreich, Tschechoslowakei, Belgien, Frankreich und Schweden. Aus den Berichten der Redner ist erwähnenswert die Feststellung, daß in den Monaten vor dem Kongreß durch die Arbeit der Gottlosenzirkel die Schließung von 500 Kirchen erreicht wurde, daß in Moskau nur noch 24% der Eheschließenden den Priester benötigen, daß entgegen

⁵⁷ Weiteres Material im Protokoll 72 f.

⁵⁸ Protokoll 73.

⁵⁹ Bericht in „Orient u. Occident“ Heft 2 (1929) 77—81.

ausländischen Pressemeldungen keine neuen Kirchen gebaut wurden, sondern lediglich in 20 Fällen Renovierungen an bestehenden Kirchen und nur drei Neubauten vorgenommen seien, wozu die Mittel ausschließlich durch Sammlungen unter den Gläubigen zustande kamen. Den Bericht über die bislang geleistete Arbeit gab auf diesem Kongreß Jaroslawski, der Vorsitzende des Bundes der kämpfenden Gottlosen, während Lukatschewski über die Internationale proletarischer Freidenker und deren Verhältnis zum Bund kämpfender Gottlosen referierte. Die Beschlüsse und Resolutionen des Kongresses wurden in zehn Kommissionen vorberaten und ergeben in ihrem Umfang ein ganzes Buch. 10 000 Rubel bewilligte der Kongreß zum Bau von Traktoren, die besonders in gottlosen Dörfern Verwendung finden sollen. Auch wurde ein Fonds für die Opfer der antireligiösen Propaganda eingerichtet. Am letzten Kongreßtage übergaben die Delegierten der russischen Luftflotte ein aus Sammlungen erbautes Flugzeug, das auf den Namen „Besboschnik“ getauft wurde. In den neuen Zentralrat wurden 125 Mitglieder des Gottlosenbundes gewählt aus 36 Nationen der Sowjetunion, darunter 12% Frauen. Erster Vorsitzender blieb Jaroslawski; den nächsten Beirat bilden Stukoff und Lukatschewski; ferner gehören dem engsten Vorstand an: Lunatscharski, Frau Krupskaja, die Witwe Lenins, und der Gynäkologe Sepp.

Die antireligiöse Verlagstätigkeit des Bundes kämpfender Gottlosen ist von Jahr zu Jahr gestiegen. Im Jahre 1930 wurden seitens des Bundes 340 atheistische Werke herausgegeben. Im laufenden Jahr soll die Ziffer auf 600 steigen, worunter 100 selbständige Schriften der sogenannten „Kopekenbibliothek“ im Umfang von einem Druckbogen und einer Auflage von 300 000 vorgesehen sind. Die erste große antireligiöse Enzyklopädie ist in Vorbereitung. An regelmäßigen Organen erschienen „Der Besboschnik“, sechsmal im Monat in jeweiliger Auflage von 400 000, der „Illustrierte Besboschnik“, zweimal im Monat in einer Auflage von jeweils 160 000, die wissenschaftlich-methodische Zeitschrift „Antireligiosnik“, einmal im Monat in Auflage von 30 000, der illustrierte „Landwirtschaftliche Gottlose“, zweimal im Monat in Auflage von jeweils 25 000, und zur Agitation unter den Deutschen das Organ „Neuland“, die einzige Zeitschrift, die vom „Bunde kämpfender Gottlosen“ in deutscher Sprache herausgegeben wird.

k) Antireligiöse Kinderarbeit. Am erschütterndsten von all den antireligiösen Manövern wirkt die verseuchende Tätigkeit an der unschuldigen Kinderwelt. Der Arbeit des Gottlosenbundes ist es gelungen, die bis dahin grundsätzlich religionslose Schule zur antireligiösen Schule zu machen. Schulbücher und Lehrplan wurden dementsprechend geändert. In den Schulen wurden antireligiöse Zirkel organisiert und Gottlosengruppen von Kindern im Alter von 8 bis 14 Jahren geschaffen. Heute sind bereits 1 200 000 Kinder in diesen Gruppen organisiert. Diese Kinder werden systematisch angehalten zur Verbreitung der Zeitung „Besboschnik“. Sie sammeln Gelder für die Einrichtung einer neuen

Die Haltung des Klerus gegenüber der religiös-kirchlichen Lage der Gegenwart.

Von Prof. Dr. Arnold Rademacher in Bonn.

Der im Vergleich mit früheren Tagungen der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung über Erwarten zahlreiche Besuch der diesjährigen Versammlungen in Köln und Düsseldorf kann als Zeichen dafür angesehen werden, daß der rheinische Klerus die kritische religiöse Lage der Gegenwart versteht und gewillt ist, diese Krisis beschwören und einer glücklichen Lösung entgegenführen zu helfen. Wir sind zusammengekommen aus einer inneren Unruhe und dem Gefühl gesteigerter Verantwortung für die Geschicke des Reiches Gottes in heutiger Zeit. Man darf in Wahrheit sagen: „Res ad triarios pervenit.“ Es würde unserm Gespür für den Stand des religiösen und kirchlichen Lebens in unserm Volke noch mehr Ehre machen, wenn nicht erst die bolschewistische Gefahr uns die Augen geöffnet hätte für die Tatsache, daß die christliche Kultur Europas und der Welt in Frage steht. Heute wird es kaum einen unter uns geben, der den Ernst der religiös-kirchlichen Lage noch verkannte. Wir sind zusammengekommen, um uns gegenseitig zu ermutigen und zu stützen und gemeinsam nach Wegen der Abhilfe zu suchen. Denn wir haben den Glauben, daß auch diese Zeit von Gott und für Gott ist, ja es erscheint uns wie ein Ausdruck besonderen Vertrauens der Vorsehung, daß der Herr gerade uns als Werkzeuge ausersehen hat, um in diesen schwierigen Zeitläuften die Sache seines Reiches in der Welt zu vertreten.

I. Welcher Art ist die religiös-kirchliche Lage der Gegenwart? Es ist nicht leicht, sie mit eindeutigen Begriffen zu kennzeichnen. Wir stehen selbst noch zu sehr in ihren Entwicklungen und Gärungen; sie ist noch zu wenig Geschichte geworden, als daß wir sie aus der Vogelschau von einem festen Standort aus betrachten könnten. Aber es dürfte bei aller möglichen Verschiedenheit der Beurteilung im einzelnen und unbeschadet einiger hoffnungsvollen Ansätze zum Bessern doch im wesentlichen Einstimmigkeit darüber bestehen, daß die Signatur der Zeit die eines religiös-kirchlichen Tiefstandes ist. Dieser Sachverhalt ist weniger als Schuld denn als Tragik und Schicksal und, religiös gesehen, als göttliche Zulassung und Schickung anzusehen; und soweit er Schuld ist, weniger Schuld des einzelnen als vielmehr Kollektivschuld, für die wir alle solidarisch haften, und, soweit Schuld der einzelnen, weniger des Kirchenvolkes als seiner Führer, also auch die unsrige. Dennoch ist die Jetztzeit nicht durchaus unreligiös. Das ist im Grunde keine Zeit und kein Mensch;

denn die religiöse Anlage ist allen unaustilgbar eigen, und wir haben, um mit *Max Scheler*¹ zu sprechen, nicht die Wahl, an etwas zu glauben oder an etwas nicht zu glauben, sondern nur die Wahl, an den wahren Gott zu glauben oder an einen Götzen. Aber auch da, wo sie religiös ist oder sein möchte, beobachten wir weithin ein Mißtrauen und Irrewerden gegenüber der Kirche; und doch auch wieder eine verhaltene und oft gar leidenschaftlich hervorbrechende Sehnsucht nach Religion und kirchlicher Gemeinschaft, jene Sehnsucht, die bei nicht ganz oberflächlichen Menschen aus dem „Leergefühl“ und der inneren Verelendung hervorzugehen pflegt. Auch heute ist Christus und mit ihm die Kirche gesetzt zum Falle und zur Auferstehung und als Zeichen, dem widersprochen wird.

1. Dieser Zustand religiös-kirchlicher Entfremdung ist nicht wesentlich regional begrenzt, sondern allgemeiner Natur; er ist eine ökumenische Erscheinung. Wir tragen als Erben unserer Vorfahren eine ungeheuerliche Gespaltenheit zwischen Kirche und Kultur, zwischen Religion und Leben in uns. Die Anfänge dieser verhängnisvollen Spaltung gehen auf die Renaissance zurück. Während der mittelalterliche Mensch trotz vieler noch unverklärter heidnischer Bezirke in seinem Wesen dennoch unter dem Einfluß der christlichen Liebesidee und des katholisch-kirchlichen Dogmas einen einheitlichen Lebensstil besaß, sind seitdem von oben her nach unten zu die verschiedenen Provinzen des geistigen Lebens selbständig geworden und auseinandergebrochen und haben sich bis heute nicht wieder zusammengefunden. Es besteht Zwiespalt zwischen Kirche und Staat, zwischen Volk und Volk, zwischen Regierenden und Regierten, zwischen Ständen und Ständen, ja, was bisher die Geschichte noch nicht erlebte, zwischen den beiden Geschlechtern. Die Wissenschaften stehen gegen die Philosophie, diese gegen die Metaphysik und mit ihr gegen die Theologie; Literatur und Kunst, Musik und Bühne, Technik und Wirtschaft gehen ihre eigenen Wege abseits von Religion und Kirche². War die Verselbständigung dieser Sachgebiete ein naturnotwendiger Entwicklungs- und Fortschrittsprozeß, so doch nicht die Gegensätzlichkeit oder Fremdheit gegenüber den ewigen Dingen. Die religiöse Geschichte der christlichen Menschheit scheint in dem Rhythmus von Satz, Gegensatz und Ausgleich zu verlaufen, insofern das junge Christentum, noch ganz ergriffen von dem unerhört Großen und Neuen der Frohbotschaft, seine Augen unverwandt gen Himmel richtet, um das Offenbarwerden des neuen Reiches zu erwarten, dann aber die Weltwerte mit ihren dämonischen Reizen Geister und Seelen in ihren Bann zwingen und schließlich die Einsicht gewonnen wird, daß das Haupt der Schöpfung und die Christenheit nicht allein, sondern nur begleitet von einer vergöttlichten Erde in Gestalt einer ökumenischen christlichen Universalkultur in das neue Reich einziehen soll. Renaissance und Aufklärung verkannten diese Aufgabe des Christentums oder glaubten nicht an die

¹ Vom Ewigen im Menschen I, 127 ff.

² Eine genauere Darstellung der Ursachen und des Werdeganges dieses Prozesses findet sich in *meinem* Buche „Religion und Leben“, Freiburg 1929², 34—101.

Möglichkeit einer Weltvergöttlichung. Auch unsere eigene Jugend an Gymnasium und Hochschule ist mehr, als uns selbst bewußt wurde und auch heute noch gesehen wird, vom deutschen Idealismus beherrscht gewesen, von dem erst die jüngste Gegenwart einzusehen begonnen hat, wie fremd, ja wesensmäßig feindlich er dem Christentum im ganzen und in seinen einzelnen Positionen gegenübersteht³. Die religiös indifferente Haltung der an der Aufklärung genährten intellektuellen Oberschicht dringt mit der Schwerkraft, die auch Ideen eigen ist, immer tiefer in die unteren Schichten des Volkes hinab und hinein. Das Volk, auf das sich bis vor kurzem die Kirche noch verlassen zu können glaubte, ist in weiten, besonders vom politischen und sozialen Kommunismus angesteckten Kreisen nicht bloß religionsindifferent, sondern offensiv religionsfeindlich geworden.

Bei uns Katholiken, auch bei uns deutschen Katholiken ist die Lage nicht wesentlich besser als anderswo. Lange hatten wir uns geschmeichelt, an der Spitze zu marschieren und die anderen lehren zu können. Heute glauben wir das nicht mehr. Wenn der Deutsche in seiner Überschätzung des Intellektes einem Irrtum verfallen ist, so mangelt ihm der Instinkt für das rechte Handeln, der bei anderen so oft das Leben gegen eine falsche Theorie in Schutz nimmt. Der äußere Schein könnte auf eine Blüte des religiös-kirchlichen Lebens in Deutschland schließen lassen. Die wissenschaftliche Ausbildung und wohl auch der wissenschaftliche Geist im deutschen Klerus hat sich im letzten Menschenalter gehoben, und die Theologie kann einen Vergleich mit derjenigen der besten Zeiten aushalten; aber Wissenschaft ist noch nicht Weisheit; sie muß auch für das Leben fruchtbar werden. — Zwischen Theologie und Seelsorge besteht noch nicht die für beide notwendige fruchtbare Wechselwirkung. Das wissenschaftliche Spezialistentum macht es dem Theologen und die in Organisationsaufgaben sich erschöpfende Tagesarbeit dem Seelsorger schwer, mit dem anderen Partner Fühlung zu behalten. Eine größere Zahl von „Verbindungsoffizieren“ käme der theologischen Wissenschaft wie der pastoralen Praxis zugute. — Die immer noch einer relativen Blüte sich erfreuenden religiös-kirchlichen Vereine sind noch kein Gradmesser für die Wärme des Gemeindelebens und der persönlichen Frömmigkeit ihrer Mitglieder, und es fragt sich, ob sie neben der immerhin wertvollen negativen Funktion des Behütens auch ein genügend positiv vorwärtstreibendes Element im Reiche Gottes bedeuten. — Wie die Kirchenbauten des letzten halben Jahrhunderts als eine Begleiterscheinung mehr wirtschaftlicher als religiöser Blüte dastehen, so hat auch das kirchlich-sakramentale Leben, das, wenn auch im Rückgang be-

³ Fast nur protestantische Theologen und Pädagogen haben sich mit dem deutschen Idealismus kritisch befaßt; u. a. *Lütgert, Wilhelm*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde., Gütersloh 1923ff.; *Dunkmann, Karl*, Idealismus oder Christentum? Leipzig 1914; *Groos, Helmut*, Der deutsche Idealismus und das Christentum, München 1927; *Spranger, Eduard*, Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart, Leipzig 1929. .

griffen, doch noch im Vergleich mit den rein katholischen romanischen Ländern ein reges genannt zu werden verdient, weniger Einfluß auf das übrige Gebaren der Gläubigen, als ihm seiner Natur nach zukommt. — Die kirchenpolitische Macht der Kirche näherstehenden Parteien verdankt ihren weitreichenden Einfluß zum Schutze der religiösen Einrichtungen neben der inneren Festigkeit des christlichen Standpunktes doch auch und mehr der augenblicklichen Schwäche der Staatsgewalt, die der Hilfe der Kirche bedarf, und der Uneinigkeit der anderen. Hoffnungslos wäre unsere Lage dann, wenn wir mit dem Engel von Laodicäa (Offb 3,17) sagten: „Ich bin reich und bedarf nichts“, und nicht empfänden, daß wir arm sind. Jesus hat Kirchenmännern gegenübergestanden, denen er darum nicht helfen konnte, weil sie sich selbst zutrauten, gerecht zu sein, weil Gesetz und Form sie über das Entschwinden der Liebe und des Lebens hinwegtäuschten. Ein Vergleich mit der alten Synagoge ist jeder Zeit heilsam und könnte auch der unseren von Nutzen sein.

2. Es fehlt nicht an besorgniserweckenden Symptomen dafür, daß das Evangelium nicht mehr die Seele unserer Kultur ist, daß das Leben aus Gott, mit Christus und in der Kirche in einen Zustand kraftloser Erstarrung geraten ist. Schon daß die Katholiken sich weithin als „Konfession“ neben Konfessionen empfinden und sich damit von dem großen Begriffsinhalt der Katholizität entfernen, erscheint als ein Mangel katholischen Selbstbewußtseins, das nicht von dem Anspruch lassen kann, daß die Kirche Gottes und Christi ökumenischen Charakter hat und keine Grenzen in Zeit und Raum kennt. Die Sekte begrenzt sich selbst zur Konfession, die Kirche nimmermehr. Diese erklärt sich solidarisch mit der Ganzheit der Gottesoffenbarung und bejaht alles, wozu Gott Ja sagt. So sehr hat die Auffassung des Staates, der die Fiktion macht, jenseits der christlichen Bekenntnisse zu stehen, und sie als gleichberechtigte oder gar gleich wahre Religionsgesellschaften einschätzt, auf das Bewußtsein des christlichen und katholischen Bürgertums abgefärbt, daß die Katholiken sich nicht so sehr als katholische Menschen denn als „Katholizisten“ fühlen, die mehr aus einer Gesinnung der Treue als aus der demütig-stolzen Überzeugung, Träger und Gefäße des einen göttlichen Lebens des mystischen Leibes Christi zu sein, zu ihrer angestammten Religion halten.

Und wie unlebendig und formelhaft sind Realitäten geworden, die in der Urzeit des Christentums als etwas unerhört Großes und Neues erlebt wurden! Unser Kirchenvolk und viele seiner Führer spüren nicht mehr viel von dem Enthusiasmus, mit dem Paulus die neue Gemeinschaft der auf den Namen Jesu Getauften als eine freie Bürgerversammlung (ἐκκλησίαν) in die hellenistische Welt einführte, und denken, wenn von der „Kirche“ die Rede ist, an die rechtliche Organisation, an die Partnerin des Staates, an das dogmatische System, an die Obrigkeit und das Kirchenregiment und nicht vielmehr daran, daß das Christenvolk die Kirche ist. — Es schwingen ganz andere Saiten in der Tiefe des christlichen Bewußtseins mit, wenn die neutestamentlichen Schriften vom

„Pneuma“ künden, als wenn unsere Kinder vom Heiligen Geist zu sagen wissen, er sei die dritte Person in der Gottheit, wahrer Gott mit dem Vater und dem Sohne. Daß das „geistliche“ Leben in den asketischen Büchern und mündlicher Unterweisung meistens unbefangen als „geistiges“ Leben bezeichnet wird, offenbart, wie mir scheint, aufs deutlichste den Grad von Rationalisierung, den das Mysterium des göttlichen Lebens im Menschen sich hat gefallen lassen müssen. — Wenn Paulus in seinen Briefen die neubekehrten Heidenchristen als „Heilige“ anredet und die Heiligkeit als Geschenk und Aufgabe dieser Zeitlichkeit hinstellt, so hat dieser Begriff immer mehr einen eschatologischen Sinn angenommen und bedeutet in der Auffassung des Volkes etwas, was hinieden keinen Platz hat, sondern erst und mit Sicherheit nur auf Grund eines kirchlichen Kanonisationsprozesses im Jenseits Daseinsrecht und Heimat gewinnt. — Wenn Johannes, der Mystiker, hier einhellig gehend mit Paulus, dem Scholastiker, das „(ewige) Leben“ als eine göttliche Kraft beschreibt, die in uns ist und bleibt, so hat das Wort späterhin und zumal heute eine Verflüchtigung erfahren, die nur noch von einem ewigen Leben der unsterblichen Seele nach dem Tode des Körpers weiß. — „Glauben“ heißt im Neuen Testament nicht bloß sich zu etwas willensmäßig bekennen oder etwas vernunftmäßig für wahr halten, sondern auch und vornehmlich sich mit ganzer Seele an eine Wahrheit hingeben und bedeutet eine seelische Haltung, die nicht mit einem einmaligen Bekenntnisakt für immer entschieden und durch Treue verbindlich ist, sondern vielmehr jederzeit mit Freiheit eingenommen sein will; die auch nicht primär auf wissenschaftlichem Denken und theologischen oder philosophischen Beweisen beruht, sondern in der Art eines Wagnisses immer neu mit Gottes Gnade und eigener Folgsamkeit erobert werden muß. Die oft gehörte Frage: „Muß man dies glauben?“, beweist, daß das Glauben mehr als eine Zumutung an den Menschenverstand und nicht vielmehr als eine Erlösung aus einer seelischen Aporie durch die Flucht in Gottes Arme empfunden wird. Daß unser Volk und viele unserer Theologen unter einem „Wunder“ fast nur noch das apologetische Wunder verstehen, welches die Naturgesetze zur Verwunderung aller Physiker aus den Angeln hebt, und nicht vielmehr, wie ehemals, das religiöse Gnadenwunder, an dem der Fromme bewundernd der Größe und Güte Gottes inne wird, offenbart gleichfalls, wie „wissenschaftlich“ unser Glaube geworden ist.

Der Stand des sittlichen Lebens ist bei den Katholiken kaum wesentlich höher als bei den außerhalb der Kirche Stehenden; keinesfalls aber läßt sich das innere Kriterium des heiligen Wandels, welches von den frühchristlichen Apologeten so überzeugend für die Wahrheit der christlichen Lehre gegenüber den Heiden ins Feld geführt werden konnte, heute geltend machen. Mag auch die Moralstatistik in einigen Punkten, z. B. Selbstmord, Ehescheidung, Kinderbeschränkung, Empfänglichkeit für umstürzlerische politische Ideen, noch zugunsten des katholischen Volksteils zeugen, so ist dieses Argument doch weit entfernt von jener Überzeugungskraft, die ihm in früheren Zeiten innewohnte

und bereitwillig zugestanden wurde. Die mannigfachen Erscheinungen der öffentlichen Unsittlichkeit treten in den Großstädten mit vorwiegend katholischer Bevölkerung und Tradition in nicht wesentlich geringerem Umfange auf als in den übrigen. Diese Großstädte sind nach ihrem äußeren Gebaren dem Christentum und der Kirche entfremdet und fast Missionsgebiet geworden. Für viele Katholiken, die noch an den überlieferten religiösen Übungen teilnehmen, ist der Geistliche mehr nur der Funktionär als der Seelsorger, und manche gehen eher zum Nervenarzt oder zum Analytiker als zu ihm.

In den das Religiöse berührenden Zeitfragen ist vielfach eine gewisse Ratlosigkeit zu beobachten. Die Gestörtheit unserer sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse hat Nöte heraufbeschworen, die die voraufgehende Generation in dem Umfange nicht kannte. Es sind Ehe- und Familienfragen, Eigentums- und Lohnfragen aufgetreten, für welche die Moraltheologie vielfach keine sicheren Lösungen bereit hält. Das Wort von der „sexuellen Not“ wurde vordem nicht gehört. Die klaren Richtlinien der beiden großen Enzykliken „Casi connubii“ und „Quadragesimo anno“ begegnen in ihrer praktischen Durchführung ungeheuren Schwierigkeiten. Im Klerus und auch bei den höchsten kirchlichen Stellen macht sich ein Zug von Hoffnungslosigkeit geltend, der sich in beweglichen Klagen über die vordringende Macht der Feinde der Religion Luft macht. Die Unruhe, welche die Geister auch in weltanschaulichen und religiösen Fragen ergriffen hat, sucht die kirchliche Obrigkeit durch wachsame Handhabung der Zensur zu meistern. Die innere Kraft der religiösen Idee ist nicht zielsicher genug, als daß die Behörden sich getrauten, die Reinerhaltung des Glaubens mehr von den immanenten Gesetzen des theologischen Denkens als von äußeren Korrekturen zu erwarten. In der seelsorglichen Praxis fällt ein Suchen und Haschen nach religiösen „Attraktionen“ auf, das sich im Feiern aller denkbaren Gelegenheiten und Jubiläen kundgibt. Mancherlei „Bewegungen“, die als solche ausgegeben werden, ohne es zu sein, und mehr dem äußeren betriebhaften Anstoß als einem inneren gefühlten Bedürfnis der Gläubigen entspringen, weisen darauf hin, daß die ordentlichen Mittel der Seelsorge zu versagen begonnen haben. Mit dieser Feststellung soll keineswegs das Verdienst solcher Bemühungen, die eben durch die Indolenz der Masse erzwungen werden, herabgesetzt werden. Das Vertrauen des Volkes gegenüber dem Klerus hat, wie auch durch Umfragen belegt wird, Einbuße erlitten. Man müßte blind sein, wenn man nicht merkte, wie die Leute der unteren Schichten auf der Straße uns Geistlichen ganz anders begegnen als noch vor wenigen Jahren, gleichgültiger, mißtrauischer, neidischer, verächtlicher und feindseliger. Die Zeit liegt noch kaum ein Jahrzehnt zurück, wo gemeinsamer Hunger und Vermögensverlust den verarmten und auf Lebensmittelunterstützung angewiesenen Geistlichen näher an die Seite des proletarischen Volkes rückte, und wo man reiche Eroberungen der Kirche in den Reihen der Sozialisten und Kommunisten hätte erhoffen können. Es ist leicht und vielleicht wenig fruchtbringend, zu fragen,

was damals hätte geschehen können oder nicht hätte geschehen dürfen, um die Atmosphäre des Vertrauens zwischen Kirche und Volk zu stärken.

3. Das gezeichnete Bild wäre freilich unvollständig und könnte dem Vorwurf der Schwarzseherei ausgesetzt werden, wenn nicht auf der anderen Seite auch der hoffnungserweckenden Symptome der Gegenwart gedacht würde. Es wird so sein, daß ein untergehender Äon mit seinen Schwächeerscheinungen und ein neuaufgehender mit jugendlich kraftvollen Ansätzen und Verheißungen sich begegnen und überschneiden und so die Zeit und die Kirche in ein Zwielicht stellen, das weder die Licht- noch die Schattenseiten ganz deutlich werden läßt und daher auch eine Allgemeinbeurteilung erschwert. Im Bereich der Wissenschaft hat sich eine Wandlung vollzogen mit der Richtung auf das Geistige, Metaphysische und Ewige. Während noch vor zwei Jahrzehnten die Wissenschaft im Positivismus befangen war und selbst katholische Philosophen sich der Metaphysik, wenn sie sie vertreten mußten, ein wenig schämten, hat unterdessen eine wahre metaphysische Bewegung Platz gegriffen. Es gibt keinen Philosophen mehr von Bedeutung, der nicht auch Metaphysiker wäre und sein wollte. Die Religionswissenschaft mit allen ihren Ästen und Zweigen steht in voller Blüte. Die Religionspsychologie, um die Vorkriegszeit noch fast ganz in den Händen der Mediziner und Pathologen, hat sich ihre eigene Methode geschaffen. Die Religionsgeschichte im Verein mit der Völkerkunde ist daran, die Primitiven, die Repräsentanten der Urmenschheit, von der Makel der Religionslosigkeit, die ihnen von europäischen Reisenden und Forschern angeheftet worden war, zu reinigen und damit die These von der religiösen Veranlagung der Menschennatur als solcher neu zu stützen. Das Daseinsrecht der katholisch-theologischen Fakultäten an den Universitäten, welches anläßlich der Modernistenzyklika „Pascendi“ von 1907 und der Forderung des Antimodernisten eides in dem päpstlichen Motu proprio „Sacrorum Antistitum“ von 1910 unter den deutschen Hochschullehrern debattiert und von einem Großteil derselben verneint wurde, steht gegenwärtig außer Frage, und auch von den damaligen Verneinern dürfte nicht mancher heute zu seinem damaligen Nein mehr stehen wollen. — Der urchristliche Gedanke der Volksgemeinschaft ist in den oberen Schichten wiedererwacht, wie auch nach *Guardinis* schönem Wort die Kirche wach geworden ist in den Seelen. Die Verpflichtung der Akademiker zur Wiedereingliederung in die Volksgemeinschaft ist neu erkannt und auf akademischen Verbandstagungen vor aller Öffentlichkeit ausgesprochen worden. Mag auch von dieser Erkenntnis bis zur Tat noch ein weiter Weg sein und noch viel Standesdünkel auf der einen und Mißgunst und Mißtrauen auf der anderen Seite überwunden werden müssen: die Idee ist geboren und wird sich zum Leben durchsetzen. — Daß von oben her, woher auch die Aufklärungsideologien kamen, eine katholische Erneuerungsbewegung eingesetzt hat, die in dem großen katholischen Akademikerverband ihren Mittelpunkt und ihre Nahrung findet, erweckt, so wenig auch noch die einzelnen „Intellektuellen“ von ihr ergriffen

sein mögen, einige Hoffnung, die guten Ideen möchten die gleiche Schwerkraft entfalten, wie sie den zerstörerischen eigen gewesen ist. Die Jugendbewegung, so verschieden man auch über die Kraft ihres gegenwärtigen Standes urteilen mag, hat wertvolle reinigende sittliche Antriebe an die gesamte Jugend abgegeben, die sich im Leben des Volkes wirksam erweisen werden. — An den Hochschulen besteht heute mehr als vor dem Krieg die Möglichkeit der Beteiligung am akademischen Lehramt, nachdem die noch von *Georg von Hertling* beklagte geistige Inferiorität der Katholiken einer größeren wissenschaftlichen Regsamkeit gewichen ist und auch äußere Hemmungen des Aufstiegs zu den Lehrstühlen gefallen sind. Wenn nunmehr nur auch genügend verfügbare Kräfte vorhanden wären! — Der ökumenische Gedanke in der Kirche macht Fortschritte, insofern neue Beziehungen zu den östlichen Kirchen angeknüpft werden, die eines Tages für die Wiedergewinnung des Ostens fruchtbringend sein können. Selbst die Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne mögen in Gottes Hand Vorbereitungsstadien werden für die eines Tages erfolgende Versammlung der Völker aller Zungen in der Einheit des Glaubens.

II. Welche Haltung soll der Klerus gegenüber dieser Lage einnehmen? Das Gesamtbild der Zeit, so verschieden es immerhin in seinen einzelnen Zügen angeschaut werden mag, ist jedenfalls das der religiösen Unruhe und Gärung. Das Reich Gottes steht, wenn nicht alles täuscht, in einer entscheidungsvollen Krisis. Soll die Krisis zum Tode oder zu höherem Leben führen? Auch ohne die göttliche Verheißung ewiger Dauer und wesentlicher Unwandelbarkeit der Kirche liegt schon in der Natur des göttlichen Lebens die Glaubensgewißheit seiner Unverwüstbarkeit. Der Gedanke wäre dem gläubigen Bewußtsein untragbar, daß Gott eine so ungeheure Veranstaltung wie die der Erlösung und Heiligung der Menschheit und mit ihr aller Kreatur umsonst, mit dem Endeffekt der Vergeblichkeit, ins Werk sollte gesetzt haben. Wann aber das Reich Gottes kommt und mit welcher Kraft, und von welchem Volk und welchen Menschen es getragen sein wird, liegt auch in der Entscheidung der Menschen. Es fragt sich, ob eine solch schwere Krisis ein starkes Geschlecht findet, das an ihr wachsen kann, oder ein schwaches, das an ihr zugrunde gehen muß. Es kommt hier nicht so sehr auf ersonnene praktische Verhaltensmaßnahmen an als auf die innere seelische Haltung, mit der wir der Lage gegenüber treten. Aus ihr werden sich die gebotenen Aktionen zur rechten Zeit ergeben.

1. Wie sollen wir der religiös-kirchlichen Lage nicht begegnen? Vor allem nicht mit Selbsttäuschung! Wir müssen die Dinge richtig sehen wollen. Wir müssen uns darüber klar sein, daß die Kirche die Massen nicht mehr hinter sich hat, aber auch die „Gebildeten“ nicht. Noch so lange Festzüge und studentische Aufzüge bei katholischen Tagungen können diesen Tatbestand nicht verschleiern. Unsere Diözesen und Pfarreien sind Diasporagebiet geworden. Wir müssen uns auch geistig mit den Zeitströmungen, in denen dennoch nicht

alles falsch und des Teufels ist, auseinandersetzen. Mit Mitteln für den Augenblick und Symptombehandlung ist nicht viel getan, wenn wir den Erscheinungen nicht auf den Grund gehen.

Aber auch nicht verzweifeln! Wir empfinden tiefes Leid über die Wunden an dem Leibe Christi; aber aus solchem Leid müssen Kräfte der Erneuerung stammen. Auch diese Zeiten haben ihren Sinn im Welt- und Heilsplan Gottes. „Gott und die Natur“, sagt Aristoteles zu verschiedenen Malen, „tun nichts vergeblich.“ Der Pessimismus lähmt und macht auch die Abwehr- und Aufbaukräfte, die wir noch haben, unwirksam. Es ist nicht recht und von christlicher Hoffnung weit entfernt, wenn Arbeiter im Weinberg oder Steinbruch Gottes sich nach dem Tage sehnen, wo sie in Ehren aus dem Amte scheiden dürfen und aller Verantwortung ledig sein werden. „Es gibt für eine positive Religion“, sagt *Max Scheler*⁴, „nur eine wahre mögliche Existenzgefahr: das ist der größere Enthusiasmus und die tiefere Glaubenskraft der Träger einer anderen Religion.“ An den Sekten in unseren Städten kann man sehen, was der Enthusiasmus für eine Gemeinschaft bedeutet. Auch politische Parteien ziehen ihre zäheste Lebenskraft aus einer Zukunftshoffnung. Die im tiefsten Sinne Ungläubigen sind nicht diejenigen, welche den religiösen Gemeinschaftsübungen entfremdet sind, sondern diejenigen, welche den Glauben nicht mehr aufzubringen vermögen, daß Gott hinter allen Dingen und Ereignissen steht und, wenn er für uns ist, niemand gegen uns etwas vermag.

Keine Hoffnungen setzen auf neue Techniken! Nichts erwarten von menschlichen Gemächten allein, von neuen Methoden, Organisationen und „Bewegungen“ oder vom Staat und politischen Parteien und Konstellationen, auch nicht von Wundern oder neuen Andachten. Die Wunder müssen wir selbst wirken, moralische Wunder eines gotterfüllten Lebens in der Welt. Es darf als ein Gesetz der göttlichen Heilsordnung angesehen werden, daß Gott, nachdem er den Menschen geschaffen hat, für die menschliche Gemeinschaft nur mehr wirkt durch Vermittlung von Menschen: darin offenbart er sich als der Weise, dem es eigen ist, mit möglichst wenig Aufwand an Kräften möglichst viel zu erreichen. Aber große und entscheidende Hoffnungen dürfen wir setzen auf moderne Heilige, an denen die Wesensart des göttlichen Lebens den anderen sichtbar wird. Es ist eine der wertvollsten und zugleich evidentesten Einsichten der heutigen Phänomenologie, daß Wertqualitäten nicht so sehr durch demonstrativen Beweis als vielmehr durch anschaulichen Aufweis an konkretlebendigen Wertträgern zum Auf- und Einleuchten gebracht werden.

2. Wie sollen wir der Lage begegnen? Vor allem mit religiösem Glauben. Mit der Zuversicht, daß Gott mit diesem Äon und mit uns ist. Man mag diese Haltung Optimismus nennen. Dann ist es aber nicht der unaufrichtige Optimismus, der sich über die Tatsächlichkeit oder den Grad von Übel und

⁴ Vom Ewigen im Menschen I 304.

Sünde, die ihm nur als Folie oder notwendige Begleiterscheinung des Guten vorkommen, hinwegzutauschen sucht, indem er es entweder wegdisputiert oder es nicht sehen will; auch nicht der leichtfertige Optimismus, der von einem glücklichen Zufall noch eine letzte Lösung einer tragischen Verwicklung erwartet; selbst nicht jener auch in geistlichen Kreisen öfters anzutreffende Optimismus — ich möchte ihn den abergläubischen nennen —, welcher von einem letzten Eingreifen Gottes, der doch seine eigene Sache nicht im Stiche lassen werde, ohne und gegen die Menschen, sei es einem großen Wunder oder einem großen Strafgericht, das die Seelen bis ins Mark erschüttere, eine Metanoia erzwungen sehen möchte. Es ist vielmehr jene aus dem Glauben an die Vaterschaft Gottes, von dem alle Vaterschaft in den Himmeln und auf Erden ihren Namen hat⁵, erwachsende Gewißheit, daß Gott nichts haßt von dem, was er gemacht hat, daß der Endsieg nicht dem Teufel, sondern ihm gehört und daß sein letztes Wort nicht der Tod seiner Kreatur, sondern ihr Leben ist. Aus diesem Optimismus entspringt von selbst auch der Glaube an das Gute im Menschen. Man kann die Folgen der Erbsünde auch übersteigern und kann übersehen, daß es neben der Erbsünde auch ein Erbgut gibt. Es ist nicht nötig, daß wir die Früchte unserer Arbeit selbst ernten und genießen. Es besteht auch für alle ehrliche Arbeit im Reiche Gottes ein Gesetz von der Erhaltung der Kraft, gemäß dem keine Arbeitsenergie verlorengeht, sondern jede irgendwo, irgendwie und irgendwann, auch wenn sie zunächst als tote Entropie in den kalten Raum auszuströmen scheint, wieder als kinetische Energie wirksam werden kann und wird. Der Meister will seine Jünger zu diesem selbstlosen gläubigen Vertrauen erziehen, wenn er im Angesichte des ungeheuren Erntefeldes zu ihnen sagt: „Ich habe euch ausgesandt, um zu ernten, was ihr nicht erarbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten“⁶.

Und dann mit liebevollem Verstehen und verstehender Liebe Etwas verstehen — zum Unterschied von erklären — heißt es aus der Ganzheit heraus begreifen. So müssen auch die Zeiterscheinungen aus der Ganzheit der Zeitlage und die einzelnen Menschen aus der Ganzheit des heutigen Menschentums und die Handlungen und Strebungen des einzelnen Menschen aus der Ganzheitsstruktur des konkreten und nicht eines mit logischen Mitteln künstlich konstruierten abstrakten Menschen heraus begriffen werden. Das verlangt einen wachen Blick für die Wirklichkeit und ein gewisses Maß von Einfühlungsvermögen. Der älteren Generation wird das naturgemäß schwer bezüglich der jüngeren, an der sie zunächst nur das Andersartige und — da jeder sich selbst zur Norm nehmen möchte — Unwertige, Negative und Revolutionäre sieht. Es gehört auch Selbstverleugnung dazu, sich offen zu halten für alles Gesunde und Gute an der neuen Jugend, dem neuen Staat, der neuen Gesellschaft, neuen freiheitlichen religiösen Strömungen und Bewegungen. Positiv beeinflussen kann

⁵ Eph 3, 15.

⁶ Jo 4, 38.

man nur Dinge, die man versteht, gegen unverständene kann man sich nur zur Wehr setzen. Und erst die Liebe macht sehend. Warum das ist, kann niemand erklären, so wenig man die Liebe selbst erklären kann. Man kann nur feststellen, daß der Liebhaber an einer Person oder Sache Werte entdeckt, die dem Nichtliebenden verborgen bleiben. Nur Leidenschaft, die keine Liebe ist, macht blind und verleitet dazu, Werte oder Unwerte zu verkennen oder anzudichten. Gemeint ist hier nicht in erster Linie die, oft ehrfurchtslos vorgehende, zweckhaft berechnende Liebe, die den anderen zu etwas überreden oder für etwas, und wäre es auch an sich das Beste von der Welt, einfangen möchte; die Liebe vielmehr, welche aus den tiefen Gründen menschlicher Verbundenheit in Natur und Gnade und demgemäßer Mitverantwortlichkeit jedes für jeden ungewollt und fast unbewußt hervorgeht und dem Menschenbruder und Bürger im Reiche Gottes gewidmet wird. Solche Liebe wirkt Wunder. „So hart ein Mensch immer sein möge“, schreibt *Mahatma Gandhi*⁷, „im Feuer der Liebe wird er schmelzen. Schmilzt er nicht, so ist das Feuer nicht heiß genug.“ Diese Liebe nötigt auch dazu, alles ernst zu nehmen. Arbeit, die für wert gehalten wird, daß sie getan werde, ist auch wert, daß sie gut getan wird. Wer mit verstehender Liebe und liebendem Verstehen den Menschen begegnet, wird auch jeden Menschen ernst nehmen, der selbst ernst genommen sein will. Er glaubt nicht, daß für das einfache Volk oder die Jugend oder die Schule oder die Arbeiter oder die Frauen alles gut genug sei, wird vielmehr nur das Beste für gut genug halten. Die Frage eines Kindes oder das Anliegen eines Hilfesuchenden mögen für uns oder für den Lauf des Universums bedeutungslos scheinen, können aber für diesen einen Menschen eine Welt bedeuten. Er wird auch Ehrfurcht haben gegen die Seele und die Freiheit des andern und niemand vergewaltigen, auch nicht für das Gute; er wird warten können auf den gesegneten Augenblick, wo ein in die Irre gehender Mitchrist ihn braucht, und unterdessen in ehrfürchtiger Entfernung stehen bleiben; der andere soll nur immer wissen, daß einer da ist, zu dem er gehen kann, wenn ihn alles im Stich läßt. In der ungeheuren geistlichen Machtfülle, die in unsere Hand gegeben ist, liegt die Gefahr, herrschen statt dienen zu wollen, sogar auf Gebieten, auf denen uns keine Macht verliehen ist. Nur liebevolle Nachsicht kann sich gegenüber religiös, sittlich, sozial und politisch irregeleiteten Volksgenossen einen Erfolg in der Seelsorge versprechen.

3. Die Rückkehr zum Wesenhaften in der Lehre ist das Gebot der Stunde. Das bedeutet für die Glaubenslehre die starke Betonung der Zentralidee der Offenbarung, des Vatergottes- und Gotteskindschaftsgedankens. Die Bergpredigt muß wieder in ihrem erhabenen, zugleich herben und trostvollen Inhalt lebendig gemacht und „verdeutscht“ werden. Wir dürfen uns nicht für zu weise halten, um nicht auch von solchen, die sich nicht zu uns rechnen, wie etwa *Johannes Müller*, zu lernen, wenn sie uns etwas zu sagen

⁷ *Romain Rolland, Mahatma Gandhi, München u. Leipzig 1923, 48.*

haben. Die wachen Kreise um „Heliand“ und „Das frohe Leben“, die um den wesentlichen Menschen ringen, sollten bei uns Geistlichen mehr Gehör finden, als es der Fall ist. Vom Gottesgedanken aus baut sich der Organismus des Dogmas über Christus als den uns sichtbar gewordenen Vatergott und die Gottes- und Christusfamilie von innen nach außen auf. Das Bauen von außen nach innen ist unorganisch und unlebendig. Christus der Gottessohn und Jesu menschliches Charakterbild müßte mehr aufgezeigt werden. An ihm wird auch das Herz der Leser und Hörer warm. Unserer Jugend und unserer Volke fehlt nicht das Organ für menschliche Größe in Tun und Leiden. Die Unterscheidungslehren haben gegenwärtig mehr sekundäre Bedeutung. Das Aufzeigen der religiösen Wahrheit und der religiösen Werte ist eindrucksvoller und für die Stärkung des Glaubens bedeutsamer als das Beweisen mit erborgten philosophischen Methoden. Von Zentrum aus kann man den Glauben besser behüten und verteidigen als von der Peripherie her, von der aus auch die meisten Glaubensschwierigkeiten darum erwachsen, weil sie nicht als Peripherie eines Zentrums und daher innerlich mit diesem verbunden erschaut und erlebt werden. Wenn der Glaube in sich selbst gründet und nicht auf „Worte menschlicher Weisheit“ angewiesen ist, ist er nicht genötigt, alle die Schwankungen der Zeitprobleme mitzumachen, die ihn bei unseren Gebildeten so oft gefährden.

Für das sittliche Leben bedeutet die Rückkehr zum Wesenhaften das neue Verständnis der Idee des katholischen Menschen, des Menschen, der aus der Würde edlen Menschseins, aus dem Gottesglauben, aus der Verbundenheit mit Christus und der Gemeinschaft der Kirche lebt und alle Weltarbeit als Dienst am Reiche Gottes versteht. Unsere Sittenlehre muß weniger schematisch an den Geboten als an dem Wesen des Gotteskindes orientiert sein. Sie muß mehr Tugendlehre als Sündenlehre werden. Vielleicht ist auch der kasuistische Geist, den uns vor Jahrzehnten die Kreise um die Ethische Kultur vorwarfen, noch nicht völlig überwunden. — Die sittliche Gesinnung — nicht in kantischer Übersteigerung des rein formalen „guten Willens“ — ist wertvoller als die empirische Tat. Wo immer die Möglichkeit besteht, einem Menschen die Einsicht in den inneren Sinn und das Recht eines positiven Gebotes zu vermitteln, soll es geschehen. Die Freiheit ist für das Gute zehnfach gebunden, wenn sie sich innerlich ihm verpflichtet weiß. Freiheit so viel wie möglich, äußere Bindung so viel wie nötig! Auch Einsichtnahme so viel wie möglich und blindes Vertrauen auf menschliche Auktorität so viel wie nötig! Der heutige Mensch strebt nach Autonomie. Das ist sein gutes Recht und nicht nur unfreudiger Stolz, sondern bestens vereinbar mit Demut vor Gott und den von Gott gesetzten Ordnungen. Entsprechend dem Grad der inneren Mündigkeit eines Menschen muß ihm auch der Sinn der Kirchengebote erschlossen werden, so daß sie zugleich als Forderungen der Kirche und Gottes wie des persönlichen oder sozialen Gewissens erscheinen. Wir sollten die Sonntagsheiligung nicht nur als Sonntagspflicht proklamieren, sondern auch als eine seelische Erquickung für den religiösen

Menschen, als inneres Abstandnehmen vom Dienst an der Welt aufleuchten lassen. Ähnliches gilt vom Fastengebot. Die wahre Freiheit ist die Freiheit zum Guten. Auch in der persönlichen Seelenleitung soll dem jüngeren Bruder oder der jüngeren Schwester in Christo nicht alle Selbstverantwortung abgenommen werden, im Gegenteil ist das Ziel aller Führung die Selbständigmachung des zu Führenden, soweit nicht der Mensch auf den Menschen angewiesen bleibt. — In der Aszese gilt es, die bewußten Abtötungen zur Erlangung der inneren Freiheit möglichst ins Geistige zu übertragen und im übrigen den von dem täglichen Beruf auferlegten Überwindungen, die letztthin von Gott, dem Berufer, stammen, mehr Wichtigkeit beizulegen als willkürlich gesuchten. — Für den Lehrer und Prediger und sein eigenes religiöses Leben gilt die Forderung strenger Wahrhaftigkeit. Wir sollten den Gläubigen keine Übungen anpreisen, die wir nicht auch selbst zu halten bereit sind, und mehr darauf bedacht sein, das Volk zu reineren, an gesunder Theologie genährten Vorstellungen hinaufzuziehen, als zu seinen gröberen herabzusteigen. Die Sünden gegen die Wahrheit und gegen die Liebe sind unter gleichen Umständen schwerer als diejenigen gegen das sechste Gebot, welche gemeinhin fälschlich allein den Namen „Unsittlichkeit“ tragen.

4. Von entscheidender Bedeutung endlich ist das Vorbild der priesterlichen Persönlichkeit. Als menschliche Persönlichkeit soll der Geistliche einen Vollmenschen darstellen. Einen Menschen von feiner seelischer und gehobener geistiger Kultur, einen Menschen, der auch mit dem Leben Berührung hat und sucht, der nicht im Ghetto sitzt, der neben seinen theoretischen und praktischen beruflichen auch allgemeine Interessen hat, der, ohne Fachgelehrter sein zu müssen, Achtung vor seiner Fachwissenschaft hat und mit ihr Föhlung behält, der nach Möglichkeit auch der wertvolleren Tagesliteratur Beachtung schenkt, der, wenn ihm das Charisma der Musen in die Wiege gelegt ist, Kunst und Musik liebt und pflegt, der sich mit allem, was wahr und gut und schön ist, innerlich verwandt föhlt. Der Zölibat, in dem gewaltige aktive Kräfte beschlossén liegen, darf dem Geistlichen nicht zur Gefahr innerer und äußerer Vereinsamung gereichen.

Als religiöse Persönlichkeit soll er ein Vollchrist sein, ein Geistesmann, der Pflege des inneren Lebens hingegeben, ein Liebhaber der Kontemplation. Der Priester bedarf auch der Einsamkeit. Er muß einen Sonntag haben. Sehr viele unter uns haben keinen Sonntag, haben ihn weniger als die Laien. Es darf nicht geschehen, daß wir nur anderen predigen und nicht auch uns selbst, daß wir anderen dienen und uns selbst vernachlässigen und darben lassen. Die Betrachtung in irgendeiner Form muß einen Bestandteil unseres Tagewerkes bilden. Dabei empfiehlt es sich, an die Quellen des Evangeliums zu gehen. Die Form, um nicht zu sagen die „Methode“, der Betrachtung ist nebensächlich. Die höchste und intimste Weise des Verkehrs mit Gott ist zugleich die primitivste und einfachste: das Stehen vor seinem Angesichte. Ungelehrte Menschen verstehen sich auf diese Art des Umganges mit Gott oft besser als wir Theologen.

Das Schema kann in der Übung der Betrachtung Unheil anrichten. Wir brauchen solche Kontemplation mehr als die Früheren, weil wir mehr als sie durch Außenarbeit gehetzt und zermürbt sind. Der Rhythmus von Ruhe und Bewegung ist auch auf dem geistlichen Gebiete nötig, um das Leben in Gang zu halten und fruchtbar werden zu lassen. Ein Wüstenaufenthalt tut uns von Zeit zu Zeit not. Alle großen Persönlichkeiten in der Heilsgeschichte und alle Heiligen sind in der Wüste groß geworden. Auch Jesus ist in die Wüste gegangen, nicht um zu fasten, sondern um sich in dem einsamen Umgang mit seinem himmlischen Vater auf seine große Sendung vorzubereiten.

Als priesterliche Persönlichkeit muß der Geistliche zu den mit Namen Gerufenen gehören. Berufung bedeutet für ihn nicht bloß eine Wahl mit innerer Freiheit, geschweige denn eine äußere Nötigung, sondern einen freien Zwang aus innerem Drang. Solche Berufenen sind außerhalb des Priestertums besonders gegenwärtig, wo bei der Wahl des Berufes nicht immer nur die Befähigung und innere Neigung, sondern oft noch mehr die äußeren Umstände (der Berufsmarkt) befragt werden müssen, selten zu finden. Man freut sich nachgerade, wenn man einem begegnet, der sich in seinem Berufe auslebt und nicht vielmehr erst zu leben anfängt, wenn er seine Arbeitsstätte verlassen hat. Nur aus der Fülle des Geistes und der Kraft können wir anderen mitteilen. Die Zeiten sind — glücklicherweise — vorbei, wo unser Volk mehr auf das Kleid sah als auf den, der es trug. Es ist gut so, daß es an die Vertreter unseres Standes gehobene Ansprüche stellt. Der Sachwalter Gottes soll nicht bewußt und wissentlich ein „gutes Beispiel“ geben — der Begriff des guten Beispiels stammt aus der Aufklärungspädagogik, welche nach sokratischem Vorgang die Tugend für lehrbar hält und Religion mit sittlicher Rechtschaffenheit gleichsetzt —, aber in seiner Lebensführung ein Vorbild sein. „Ahmt mir nach, wie ich Christus“, wagt St. Paulus zu seinen Gläubigen zu sagen (1 Kor 11, 1). Das Volk nennt uns „Geistliche“, obgleich alle Getauften mit dem Pneuma begabt sind und ehemals Pneumatiker hießen, so wie es mit Vorzug die Lehrer und Hirten in der Christengemeinschaft die Kirche nennt, obgleich es selbst die Kirche ist. Es mag aber damit auch aussprechen wollen, daß es von uns einen höheren Grad geistlicher Lebendigkeit erwartet. Der Geistliche von heute wird erst recht nötig haben, sein inneres Leben immer zu nähren an der Betrachtung und Nachfolge des ewigen Hohenpriesters. Dieser unser „Oberhirt“ (1 Petr 5, 4) sagt von sich, er sei „nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt 20, 28). Das heißt, in unsere Sprache übersetzt: Der katholische Priester ist, zumal angesichts der gegenwärtigen kritischen Lage des Reiches Gottes in der Welt und in unserem Vaterland, nicht darauf bedacht, sich von dem gläubigen Volke verehren und auf Händen tragen zu lassen, sondern in Geduld und nie versagender vertrauender Liebe ihm aufzuhelfen und seine besten Lebenskräfte hinzuopfern für den Aufbau des Reiches Gottes in unserer Zeit.

Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ und die katholisch-soziale Bewegung.

Von Diözesanpräses Johannes Gickler in Köln.

In dem Buch von *Gablentz* „Deutsche Berufskunde“ hat der evangelische, dem Sozialismus nahestehende Pfarrer *Fritz* von Köln über den Beruf des katholischen Seelsorgers geschrieben und zum Schluß folgenden Gedanken Ausdruck gegeben: Katholische Kirche und katholischer Seelsorger haben an Vertrauen bei den Gebildeten und Arbeitern verloren, weil die fortschreitende Säkularisation aller Lebensgebiete auch den katholischen Menschen ergreift. Zwar habe die katholische Kirche in Ordnung, Lehre und Kultus sich den Erschütterungen der Zeit zu entziehen gesucht, indem sie ihre zeitliche Gestalt ewig setze. Aber gerade darum habe sie dem modernen Menschengeschlecht kein letztlich erlösendes Wort mehr zu sagen. Die Führung der Kirche sei nicht mehr vorwärtsweisend zu neuen lebensvolleren Möglichkeiten, sondern Rückführung zu einem im Zeitalter des hl. Thomas geformten Ideal des religiösen, geistigen und gesellschaftlichen Lebens.

Diese Gedanken, die Pfarrer *Fritz* ausspricht, sind heute in weiten Schichten verbreitet. Man hört heute allzuoft, daß die katholische Kirche nicht mehr in der Zeit stehe und eigentlich nur noch historisch zu werten sei. Insbesondere traut man der Kirche keinen Mut mehr zu, zu den drängenden Gesellschafts-problemen Stellung zu nehmen. Dem Katholizismus spricht man die Kraft ab, aktiv gestaltend aus seiner Schau heraus in das Gesellschaftsleben einzugreifen.

Was nun den Mut der Kirche angeht, in die Gesellschaftsprobleme einzugreifen, so ist jede defaitistische Meinung in dieser Hinsicht in diesem Jahre durch die Enzyklika „Quadragesimo anno“ Lügen gestraft. Denn wie selten ein Papst hat Pius XI. im Mai dieses Jahres mutig und wegweisend zu den großen und brennenden Problemen des gesellschaftlichen Ringens gesprochen.

Der Leuchtturm auf dem Felsen Petri hat wegweisende Lichtsignale durch Sturm und Nacht gesendet. Drei Lehrschreiben des Papstes leuchten über dem schicksalsschwangeren Dunkel, das uns bange umgibt: die Enzyklika über die Erziehung, über die Ehe und dann die größte über die soziale Frage.

Aber es genügt nicht, daß der Leuchtturm Lichtsignale gibt. Diejenigen, die in den Fluten des Lebens kämpfen, müssen sich an dieser Wegweisung orientieren. Gerade über die Aufnahme der Rundschreiben durch die gesamte Welt und durch die einzelnen Völker hat der Münchener Nuntius *Vasallo di Torregrossa* auf dem Katholikentag von Nürnberg bedeutungsvolle Ausführungen gemacht.

Er sagt: „Die drei Lehrschreiben enthalten ernste und schwere Forderungen. Aber auch von diesen Forderungen gilt: Sie wollen nicht nur von außen kommen; sie warten auf eine Antwort aus dem Herzen, sonst bleiben sie totes Wort. Der Papst erwartet eine gleiche katholische Antwort von allen Enden des

katholischen Erdenrundes, aber auch ein jedes Volk muß seine eigene Antwort geben — aus seiner besten Art und Geschichte — mit dem Vollklang seiner Seele. Das ist dann erst der volle katholische Klang. Auch das deutsche Volk soll seine Antwort geben — aus seiner Art und Geschichte — mit dem Klang seiner reichen Seele.“

Welches Echo die „Quadragesimo anno“ in der katholischen Welt, in den einzelnen Völkern und in unserem Volke findet, das ist eine Schicksalsfrage. Wir haben eine große soziale Enzyklika vor 40 Jahren erhalten. Wir haben seitdem manches wunderbare soziale Papstwort gehört. Aber die Frage ist: Sind sie Leben, Fleisch und Blut, Wirklichkeit geworden? Wie stände die Kirche heute in manchen Ländern, wenn die Enzyklika „Rerum novarum“ nicht bloß in theologischen Bibliotheken aufbewahrt würde, sondern lebendigen Widerhall im Volke gefunden hätte? Der internationale Kongreß der kath. Arbeitervereine in Utrecht am 4. und 5. Sept. dieses Jahres hat in ausführlichen Berichten die Situation der katholisch-sozialen Bewegung in 12 europäischen Ländern dargelegt. In diesen Berichten, die demnächst im Druck erscheinen, ist manches Erfreuliche, aber auch sehr viel Trauriges zu lesen.

Wir wollen nicht über fremde Völker zu Gericht sitzen. Wir wollen die heilsame Mahnung des Münchener Nuntius uns zur Notiz nehmen. Auch das deutsche Volk soll auf die Enzyklika „Quadragesimo anno“ seine Antwort geben, aus seiner Art und Geschichte, mit dem Klang seiner reichen Seele. Und wenn der Nuntius an einer anderen Stelle meint, nirgendwo sei man besser vorbereitet, die Enzyklika „Quadragesimo anno“ in ihrem reichen Inhalt zu begreifen, als im katholischen Deutschland mit seiner staunenswerten sozialen Arbeit im Geiste und in der Tat, so darf dieses Lob für uns kein Lorbeer sein, auf dem wir ausruhen; denn wir haben einmal eine katholisch-soziale Tradition, die uns verpflichtet, und wir stehen zweitens gerade auf jenem Schlachtfeld, wo wahrscheinlich die gewaltige Entscheidungsschlacht in dem großen gesellschafts-politischen Ringen der Zeit ausgefochten wird.

„Quadragesimo anno“ ist der Beweis, daß die Kirche ihren universalen, alle Menschen und Probleme umfassenden Charakter nie aufgeben wird. Wenn wir unseren Namen als Katholik nicht verhöhnen wollen, müssen wir mit aller Energie an diesem universalen Charakter unserer Kirche festhalten. Daran darf uns die Tatsache nicht hindern, daß wir heute eine Minderheit sind. Wir sind eine Minderheit der Zahl nach, 325 Millionen Katholiken unter 700 Millionen Christen und unter 1900 Millionen Erdenbewohnern. Und wir sind auch, was noch schwerer wiegt, eine Minderheit in einem anderen Sinne. Die Welt um uns, Wirtschaft, Politik, Kultur scheint nach einem uns fremden Gesetz zu rollen. Wir sehen, wenn wir die Welt von heute betrachten, daß jene Idee im Schwinden begriffen ist, jene tiefkatholische Idee, daß Globus und Kreuz zusammengehören, und daß das Kreuz segnend und erlösend über dem ganzen Erdball und all seinen Problemen stehen muß.

Zwei Geistesrichtungen sind es vor allem, die an der katholischen, universalen Auffassung unserer Kirche rütteln. Das ist zunächst die relativistische Auffassung, die in der katholischen Kirche eine Institution neben vielen anderen sieht, die den Heilsweg der Kirche neben andere stellt. Diese Mentalität ist durch die moderne Literatur und Lebensauffassung ungeheuerlich verbreitet und dringt auch durch ungezählte Poren in unser katholisches Volk ein. Die zweite Idee, die dem katholischen Charakter unserer Kirche widerspricht, ist eine mehr innerkatholische Denkweise, die ich als die eklektizistische bezeichnen möchte. Sie ist in allen Jahrhunderten vorhanden gewesen und hat oft zu schweren Konflikten geführt, angefangen von den Katharern bis zu den Eklektikern unserer Tage, die sich abschließen möchten, die einen weltfremden oder sogar weltfeindlichen Katholizismus propagieren möchten, die aus der Berührung mit der Welt und ihren Problemen eine Entheiligung ihres katholischen Denkens befürchten. Anwendungen dieser Denkart sind heute wahrlich auch im Klerus nicht selten.

Wie verhält sich nun das Rundschreiben „Quadragesimo anno“ und der sich an seinem Geist nährende soziale Katholizismus zu diesen Geistesrichtungen? Sowohl mit der relativistischen wie mit der eklektizistischen Denkweise steht die Idee eines sozialen Katholizismus und einer katholisch-sozialen Bewegung im schärfsten Widerspruch. Der soziale Katholizismus widerstrebt einer Relativierung der Gesellschaftsordnungen. Er fußt auf dem Gedanken, daß nur auf der Grundlage katholischen Denkens und der katholischen Sittenlehre eine Gesellschaftsordnung sich begründen läßt, die die Ausrichtung auf die dem Einzelmenschen wie der Gesamtheit vom Schöpfer im Wirtschaftlichen und Gesellschaftlichen gesteckten Ziele besitzt. Gerade die Enzyklika „Quadragesimo anno“ hat auf diesem heiklen Gebiet größere Klarheit geschaffen. Das zweite Kapitel der Enzyklika behandelt im Anfang „die Machtvollkommenheit der Kirche über Gesellschaft und Wirtschaft“. Hier hat der Papst die Grenzen der Freiheit der Wirtschaft klar abgesteckt. Um diese recht zu begreifen, ist es angebracht, zwischen drei Begriffen klar zu scheiden, nämlich zwischen Wirtschaftsweise, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftssystem. Ich möchte mich bei dieser Unterscheidung an die Ausführungen von *Prof. Dr. Kumpmann* in seinem Buche „Kapitalismus und Sozialismus“ anschließen. Diese Begriffsunterscheidung scheint mir zwar dem Worte nach in der Enzyklika nicht scharf durchgeführt, wohl aber ihrem Geiste nach.

Unter Wirtschaftsweise möchte ich verstehen die Art des Wirtschaftens, wie sie sich naturalistisch, d. h. aus den eigenen Antrieben der Wirtschaft selbst heraus entwickelt ohne das aktuelle Eingreifen der öffentlichen Gewalt oder einer ethischen Macht. Unter diesen Begriff Wirtschaftsweise fallen also: die Methode der Gütererzeugung, also auch Arbeitsteilung und Maschinenverwendung, der Verkehr, der Handel, die Organisation von Produktion und Zirkulation sowie der Güterverbrauch. Diese Wirtschaftsweise, die sich als eine höchst komplizierte

Größe darstellt, ist in der modernen Volkswirtschaft ein Begriff von stärkster Dynamik, d. h. sie ist niemals im Ruhezustand, sondern immerfort in zahllosen Veränderungen begriffen. Die wichtigsten inneren Faktoren der Gestaltung der Wirtschaftsweise sind Maschine, Technik und Organisation. Auf diesem weiten Gebiet, das wir Wirtschaftsweise nennen wollen, hat die menschliche Freiheit weitgehenden Spielraum. Diese Freiheit unnötig anzutasten, wäre nach Auffassung des Papstes ein unerlaubtes Attentat. Er sagt selber: „Gewiß ward der Kirche nicht die Aufgabe, die Menschen zu einem bloß vergänglichen und hingefälligen Glück zu führen, sondern zur ewigen Glückseligkeit. Ja, die Kirche würde es sich als einen Übergriff anrechnen, grundlos in diese irdischen Angelegenheiten sich einzumischen.“

Ist die Wirtschaftsweise eine „historische Kategorie“, so gibt es daneben in der Wirtschaft aber auch eine „ethische Kategorie“. Diese möchte ich als Wirtschaftsordnung bezeichnen. „Unter Wirtschaftsordnung verstehe ich das überzeitliche und überräumliche Gedanken- und Wunschbild des wirtschaftlichen Seinsollens.“ Zwar ist die Durchführung des Ordnungsbildes der Wirtschaft an die technischen und materiellen Möglichkeiten und Voraussetzungen der Wirtschaftsweise gebunden. Aber das Ordnungsbild selbst ist aus philosophischen, ethischen und religiösen Gedankengängen heraus geboren. Darum sind Philosophen und auch Theologen Schöpfer von Wirtschaftsordnungen, so z. B. Moses, Plato, Thomas von Aquin, aber auch Marx und Engels.

Jetzt gilt es, noch einen dritten Begriff zu klären, nämlich: Wirtschaftssystem. Dadurch, daß Menschen aus der Idee ihres Ordnungsbildes auf die Wirtschaftsweise einwirken, erhält die wirkliche Wirtschaft eine bestimmte Prägung. Diese zeit- und geistesgeschichtliche Prägung der Wirtschaftsweise aus einem Ordnungsbild heraus kann man als Wirtschaftssystem bezeichnen. Professor *Kumpmann* hat zur Klärung des dritten Begriffs ein Bild aus der Münzprägung übernommen. Er sagt, die Wirtschaftsweise läßt sich mit dem Prägemetall, die Wirtschaftsordnung mit dem Prägestempel und das Wirtschaftssystem mit der fertigen Münze vergleichen.

Es scheint mir außerordentlich wichtig, daß man diese drei Begriffe scharf auseinanderhält. Dadurch gewinnt das Kapitel der Enzyklika „Machtvollkommenheit der Kirche über Gesellschaft und Wirtschaft“ an Klarheit.

Wenn wir festgestellt haben, daß auf dem Gebiet der Wirtschaftsweise die menschliche Freiheit weitgehenden Spielraum hat, so muß ebenso entschieden betont werden, daß in der Frage der Wirtschaftsordnung und des Wirtschaftssystems die Kirche ein ganz entscheidendes Wort mitzusprechen hat. „Unmöglich“, sagt der Papst, „kann die Kirche des von Gott ihr übertragenen Amtes sich begeben, ihre Autorität geltend zu machen, nicht zwar in Fragen technischer Art, wofür sie weder über die geeigneten Mittel verfügt, noch eine Sendung erhalten hat, wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat. Die von Gott uns anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott uns aufgetragene

heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und — ob erwünscht oder ob unerwünscht — auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser Seite hin den gesellschaftlichen wie den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos unserem höchstrichterlichen Urteil.“

Auf Grund dieser kirchlichen Autorität und getragen von dem Gedanken, daß die Kirche die philosophisch und ethisch allein richtige Auffassung vom Menschen, seinen Aufgaben und Pflichten hat, tritt der soziale Katholizismus mutig in die Welt des öffentlichen Lebens. Er bejaht mit dem Papst die Freiheit der Wirtschaftsweise und der Wirtschaftstechnik. Er hat Überbegriffe, die aus einer falschen religiösen Auffassung heraus die natürliche Entwicklung der modernen Wirtschaftsweise hemmen wollten, zurückgewiesen. Die Maschine und die Technik sind für ihn nichts Diabolisches. Mit Recht hat *Prof. Dr. Dessauer* in seiner „Philosophie der Technik“ die Ehrenrettung der Technik aus christlichem Gedankengut vollzogen. Wenn uns jetzt in der Zeit der furchtbarsten Arbeitslosigkeit die Maschine manchmal wie ein Unsegen erscheint, so liegt das nicht an der Technik an sich, sondern an dem Mißbrauch, der in einer schlechten Wirtschaftsordnung mit ihr getrieben wird. Auch Arbeitsteilung und selbst Kapitalverwendung und Kapitalvermehrung, die charakteristischen Merkmale der modernen Wirtschaftsweise, sind in sich nicht schlecht. Ausdrücklich sagt der Papst, daß die Kapitalwirtschaft als solche nicht zu verdammen ist. „Die Verkehrtheit beginnt vielmehr erst dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit.“

Worauf es ankommt, ist dies, daß wir die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung auf den richtigen Prinzipien aufbauen. Die rechten Grundsätze aber vertritt weder der Liberalismus noch der Sozialismus. Beide werden dem Menschen in seiner unzertrennlichen Wesensart als Einzel- und Gemeinschaftswesen sowie den Anforderungen menschlichen Zusammenwirkens nicht gerecht. Nur die christliche Sozialphilosophie besitzt jene gesunden Prinzipien, auf denen die wahre Ordnung begründet werden kann. Darum hat der soziale Katholizismus in der Frage der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung stets den absoluten Eigenwert der christlichen Sozialauffassung betont. Er muß es ablehnen, diese relativistisch neben andere zu stellen, etwa neben die sozialistische oder liberalistische Sozialauffassung. Leider sind die Katholiken sich der Eigenart und des Eigenwertes der christlichen Sozialphilosophie viel zu wenig bewußt.

Wir wehren uns wohl gegen die Relativierung von religiösen Wahrheiten, aber wir merken oft gar nicht, wie wir uns in dem Bereich der Gesellschaftsordnung von uns wesensfremden Gedankengängen umgarnen lassen. Wie oft hört man bei Erörterung von sozialen Problemen aus dem Munde von Katholiken

Sozialauffassungen, die entweder aus dem Ideenreich des Liberalismus oder des Sozialismus stammen. Mit Recht fordert darum der Heilige Vater in seiner Enzyklika die bessere Herausarbeitung und Entfaltung der christlichen Gesellschaftslehre, damit unser soziales Ordnungsbild auch vor den weiten Massen des Volkes deutlich wird. Das ist eine dringende Aufgabe der katholischen Sozialwissenschaft und der katholisch-sozialen Bewegung.

Die Großtat der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ ist es, daß sie bei gewissenhafter Betonung der Eigenart und Freiheit der Wirtschaftsweise eine Loslösung der Wirtschaftsordnung und des Wirtschaftssystems von den Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes entschieden ablehnt, und daß sie auch gegenüber den heutigen Verhältnissen in Staat und Wirtschaft die absolut gültigen katholischen Sozialprinzipien wieder klar herausarbeitet und damit einer Relativierung der Grundprinzipien in Wirtschaft und Gesellschaft den Boden entzieht. „*Quadragesimo anno*“ zeigt, daß auch in dem Gesellschaftsleben der Menschen unserer Tage die universale Kirche die grundsätzliche Wegweiserin ist.

Wie der relativistischen, so tritt der soziale Katholizismus der eklektizistischen Idee von der Kirche entgegen. Gewiß ist die Kirche eine Minderheit — der Zahl nach und dem Einfluß nach. „Aber es gibt eine Minderheit, die sich als solche bejaht, und eine Minderheit, die wesensmäßig den Drang hat, sich für alle verantwortlich zu fühlen, eine Minderheit, die potentielle Ganzheit ist.“ Das ist die Minderheit der Kirche. Das Bewußtsein der potentiellen Ganzheit ist auch die Idee des sozialen Katholizismus. In dieser Idee lebt das Bewußtsein, ein Glied nicht einer Sekte, einer Konfession, sondern der Menschheitskirche zu sein. Für den sozialen Katholizismus ist die Kirche universal, wie schon Origenes sagt: „Die Kirche ist der Kosmos des Kosmos; die Kirche ist die den Kosmos durchwaltende ordnende Kraft.“

Jos. Joos sagte in Nürnberg: „Der Zug zum Ganzen ist dem katholischen Gefühl eingeboren. Die Aufgabe, die uns Katholiken in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ gestellt ist, mitzuhelfen, daß eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung entsteht, in der Menschen und Völker würdig zusammenleben können, ist uns gegeben für alle.“ Der soziale Katholizismus betont den universalen Charakter der Kirche nicht so sehr nach der Seite des äußeren Wachstums, als vielmehr nach der Seite der universalen Durchdringung der Menschheit und all ihrer Lebensgebiete mit dem Geiste Christi. Ihm schwebt das Bild vom Sauerteig und vom Scheffel Salz vor Augen. Sein Ideal ist die Vermählung von Religion und Leben, von Kirche und Welt. Zwar sieht er die Erfüllung seines Ideals heute durch die Säkularisierung des öffentlichen Lebens durch einen dichten Wall von Schwierigkeiten gehemmt. Aber er will die potentielle Kraft universalen Wirkens nicht durch verengende Theorien, die dem Hochmut oder der Schwäche entspringen, begraben lassen. Sein Feld ist die Welt, die gesamte Welt, auch die, wie der Papst sagt, größtenteils ins Heidentum zurückgefallene Welt der Wirtschaft und der Gesellschaft. Der soziale Katholizismus ist trotz

der Ungunst der Zeit getragen von hoffnungsvollem Universalismus, weil er sich im Besitz der Hinterlage der Wahrheit für das gesamte gesellschaftliche Leben weiß. Darum lehnt er jene Theorien ab, die das Wirken der katholischen Kirche auf das sogenannte rein religiöse Gebiet einengen wollen, weil sie in der Berührung mit der harten gesellschaftlichen Wirklichkeit eine Beschmutzung des religiösen Pneumas befürchten. Darum wehrt er sich auch gegen jene Degradierung der Kirche zu einer bloß karitativen Heilsanstalt wie etwa die der Heilsarmee, die wohl Wunden verbindet, aber ruhig zusieht, wie blutige Wunden geschlagen werden.



Wenn die Kirche in der Gesellschaft universal und kosmisch wirken will, wie es ihr Auftrag ist, muß sie den Mut zur normativen Führung haben und zu den großen sozialen und gesellschaftlichen Fragen klare Stellung nehmen. Das hat unser jetziger Heiliger Vater in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ in bisher vielleicht beispielloser Weise getan. „Quadragesimo anno“ will in engster Beziehung zur Enzyklika „Rerum novarum“ gesehen werden, aber sie geht über diese weit hinaus, was auch schon im Titel zum Ausdruck kommt. „Rerum novarum“ trägt als besonderen Titel: „Über die Arbeiterfrage.“ Pius XI. schreibt über „die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplane des Evangeliums“.

Auf dieses erlösende Wort hat die katholische Christenheit und die Menschheit sehnsüchtig gewartet. Gewiß war schon Papst Leo XIII. dem Irrtum des Liberalismus und Sozialismus, die beide in gleicher Weise die universale Kirche aus dem Bereich des Gesellschaftlichen ausschalten möchten, mutig entgegengetreten. Aber in den letzten 40 Jahren nach dem Erscheinen der „Rerum novarum“ sind beide säkularisierte Geistesrichtungen an Einfluß und Macht ungeheuerlich gewachsen. Gegenüber dem liberalistischen und sozialistischen Weltbild tritt das katholische immer mehr in den Hintergrund. Das ist auch so in unserem deutschen Volk. Der frühere sozialistische Reichsminister *Prof. Radbruch* schrieb schon vor einigen Jahren, das Christentum sei nur noch eine Individualmacht, habe aber als Sozialmacht ausgespielt, es habe noch Einfluß auf die einzelne Menschenseele, sei aber in seiner Auswirkung auf das gesellschaftliche Leben fast bedeutungslos geworden. Die religiösen Sozialisten wenden sich gegen das offizielle Kirchenchristentum gerade mit dem Vorwand, daß es in eine soziale Lethargie gefallen sei und eine seiner Lebensaufgaben aufgegeben habe.

Gewiß sind diese Auffassungen und Verdächtigungen, was die katholische Kirche angeht, falsch. Aber es kann doch nicht verkannt werden, daß trotz der Erfolge eines mehr repräsentativen Katholizismus der auf soziale Gestaltung hinielende katholische Wille sich vor ungeheuerlich schwierige Situationen gestellt sieht. Nicht nur, daß Liberalismus und Sozialismus Barrikaden errichteten,

die wir mit allem guten katholischen Sozialwillen nicht zu stürzen vermochten, wir müssen auch eingestehen, daß wir in wichtigen sozialen Fragen nicht genügend einig waren und manchmal auch aus Furcht vor der Kompliziertheit und Wucht der modernen Gesellschaftsprobleme vor diesen Fragestellungen zurückgewichen sind.

Dieser Haltung tritt jetzt „Quadragesimo anno“ scharf entgegen. Umfassend mit staunenswerter Weisheit und unerschrockenem Mute hat Pius XI. zu den heiß umstrittenen Fragen des Eigentums, des Verhältnisses von Kapital und Arbeit, zu dem Problem der Entproletarisierung, der Lohngerechtigkeit und zur Frage des Neuaufbaues der Gesellschaft seine Lehre dargetan. Klar umreißt er seine Stellung zum heutigen Wirtschaftssystem sowie zu den verschiedenen Spielarten des Sozialismus. Ich kann auf diese Fragen, von denen jede ein besonderes Problem darstellt, nicht näher eingehen. Hier kann man nur das Wort wiederholen, das einst dem hl. Augustinus zugerufen wurde: „Nimm und lies“, ja, besser noch: „Nimm und studiere.“ Es wird unsere heilige Aufgabe als Priester sein, uns den schwerwiegenden Inhalt der neuen sozialen Enzyklika ganz zu eigen zu machen. Das Volk hungert geradezu nach diesen Wahrheiten. Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ muß der große soziale Katechismus unseres Volkes werden. Wir Priester sind als Interpreten und Verkünder berufen. Dabei wäre es gewissenlos und unkatholisch, wenn jemand versuchen würde, seine persönliche soziale Auffassung in die Enzyklika hineinzulesen. Unser Volk hat Anspruch und Recht darauf, den objektiven Sinn der Enzyklika kennenzulernen. Diese Mahnung ist um so mehr angebracht, als jetzt schon literarische Versuche vorliegen, die Enzyklika in diesem oder jenem Sinne zu pressen.

Der Heilige Vater erwartet nicht nur, daß wir Priester seine Enzyklika lesen, studieren und erklären. Er will weit mehr. Als der Papst die Möglichkeit erörtert, die Welt von heute zu erneuern, wiederholt er denselben Satz, den bereits Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Rerum novarum“ geschrieben hat: „Soll der menschlichen Gesellschaft geholfen werden, dann wird allein die Erneuerung christlichen Lebens und christlicher Einrichtungen helfen.“

Erneuerung des christlichen Lebens ist die erste Forderung, die der Papst erhebt. „Eine ganz innerliche Erneuerung im christlichen Geiste“, sagt der Papst, „muß voraufgehen, wenn die ersehnte Erneuerung der Gesellschaft Wirklichkeit werden soll.“ Diese innerliche Erneuerung wird aber ganz besonders in der realen Hinordnung zum gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben gemeint, wo so viele Menschen, wie der Papst sagt, den christlichen Geist verleugnen.

Man spricht mit Recht von der „Sünde des öffentlichen Lebens“ und versteht darunter die Sünden in der Sphäre des Politischen und Sozialen. Diese Sünden haben sich so tief in das Volk eingenistet, daß Millionen sie mittun, ohne sich dessen recht bewußt zu werden. Der Papst hat diese Sünden deutlich gekennzeichnet und scharf gegeißelt, als er mit dem Liberalismus ins Gericht geht. Gleich in den ersten Zeilen seiner Enzyklika spricht er von dem Egoismus jener

bürgerlichen Kreise von Bildung und Besitz, „die selber im Reichtum schwimmend (in der kärglichen Lage der Arbeiter) einfach das Ergebnis naturnotwendiger Wirtschaftsgesetze erblickten und folgerecht alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten, gerade, als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzu oft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken“.

Im letzten Teile seiner Enzyklika, wo der Papst speziell von der Verderbnis der Seelen spricht, hat er einen modernen Beichtspiegel gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Unsittlichkeit zusammengestellt. Er zeigt z. B., wie in der heutigen Wirtschaftsverfassung die Gewissen so abgestumpft sind, daß ihnen zum Geldverdienen jedes Mittel gut genug ist. Er geißelt das Gebaren gewisser Handelskreise, die nur aus Beutegier die Preise durch wilde Spekulation nach oben und wieder nach unten treiben, wodurch alle Berechnungen ernster Wirtschaftler durchkreuzt werden. Er legt den Finger auf die sehr üblen Mißbräuche und die schlimmen Ungerechtigkeiten und Betrügereien, die sich besonders in manche anonyme Erwerbsgesellschaften eingeschlichen haben. Er geißelt die skrupellose Spekulation auf die niederen Triebe des Publikums durch die gewissenlose Reklame. Aber nicht nur die selbständigen Existenzen der Wirtschaft und des Handels sind der Verderbnis der Seelen anheimgefallen. Dasselbe gilt von den wirtschaftlich abhängigen Schichten, von der Arbeiterschaft und den Angestellten. Es würde zu weit führen, das im einzelnen anzuführen. Nur ein Beispiel soll genügen. Wieviele machen sich gar kein Gewissen daraus, soziale Versicherungen und Einrichtungen ungerecht auszunutzen, wenn sich eine Gelegenheit dazu bietet.

Das eine ist klar, Erneuerung des christlichen Lebens kann nicht nur nach der Seite des rein individuellen Lebens verstanden werden, sondern die Gewissen müssen für die Forderungen der Sozialmoral geschärft werden. Erziehung zur Gemeinschaftsmoral ist die laute Forderung der „Quadragesimo anno“. Diese ist notwendig, bitter notwendig. In diesem Punkte sind auch die Gewissen zahlloser Katholiken eingeschläfert.

Wo aber könnte diese Erziehung zur Sozialmoral besser geleistet werden als in den Standesvereinigungen, wo die besonderen Arten der Standessünden ernst und gründlich behandelt und entschieden bekämpft werden können? Hier haben die katholischen Standesorganisationen eine große Aufgabe, die anderswo in diesem Maße gar nicht geleistet werden kann.

Wo der Papst von der Erneuerung des Lebens spricht, spricht er in einem Atemzug auch von der Erneuerung der Zustände und Einrichtungen im christlichen Sinne. Daß heute so viele Seelen entartet und verwüstet sind, ist nach Auffassung des Papstes durch ungesunde Verhältnisse mitbedingt. „Nun können aber die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer

ungeheuerlich großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken.“ Das sind ähnliche Gedanken, wie sie einst Bischof *Ketteler* schon scharf betont hat. Nun ist der Heilige Vater sicher, wie einst auch *Ketteler*, weit davon entfernt, einen historischen Materialismus anzuerkennen und den Menschen lediglich als Produkt der Verhältnisse zu bezeichnen. Aber der Papst weiß um eine Wechselwirkung zwischen wirtschaftlicher und sittlicher Unordnung. Wie die katholische Moralphilosophie und -theologie es immer getan hat, so nimmt auch der Papst eine sich gegenseitig hemmende und fördernde Wechselwirkung von ökonomischen Tatsachen und geistigen Mächten an.

Er zeigt in einzelnen Beispielen, wie wirtschaftliche Zustände auf die Menschenseele einwirken. So sagt die Enzyklika: „Die übermäßige Labilität der Wirtschaftslage und der ganzen Wirtschaftsverfassung fordert vom wirtschaftenden Menschen dauernd die höchste Anspannung seiner Kräfte.“ Wir als Seelsorger sehen jetzt in der Krisenzeit, wie die Menschen von der Sorge um das Irdische ganz absorbiert werden und geradezu in einer dauernden Angst um ihr physisches Leben stehen, so daß der Sinn für das Höhere oft ganz verdeckt wird. Gerade die enge Verflochtenheit von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen und seelischem Leben läßt den Heiligen Vater den Satz niederschreiben: „Zum Hirten und Schützer der ganz großen Herde vom obersten Hirten bestellt, der sie mit seinem Blute erkauft hat, können wir die Gefährdung“ — und der Papst meint die Gefährdung durch soziale Zustände — „nicht teilnahmslos mit ansehen.“ Hier steht der Papst als Vertreter des universalen Hirtenamtes vor uns, das sich auch auf die Ordnung der Zustände und Einrichtungen erstrecken muß. Diese Hirtensorge hat ihm die Feder geführt, als er seine soziale Enzyklika schrieb. Er weiß, daß zu der Verwaltung des Hirtenamtes auch Gesellschaftsseelsorge gehört. Eindringlich ruft er alle, denen die Rechts- und Liebespflicht dazu obliegt — dazu gehören ohne Zweifel in erster Linie auch wir Priester —, zur hingebenden Mitarbeit an dieser Art Seelsorge auf.

Gesellschaftssorge durch Mitgestaltung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse ist aber der tiefe Sinn des sozialen Katholizismus und der katholisch-sozialen Bewegung. Der Gedanke der Gesellschaftsseelsorge lebte in den Begründern des deutschen sozialen Katholizismus, in *Emanuel von Ketteler* und *Adolf Kolping*. Sie waren Seelsorger von Kopf bis zu Fuß mit allen Fasern ihres Herzens. Gerade, weil sie Seelsorger waren, spürten sie beim Einbruch des Liberalismus und Sozialismus die Notwendigkeit der Ergänzung der bloßen Individualseelsorge durch die Sozialseelsorge. Und man darf die Frage aufwerfen, ob nicht Adolf Kolping und Emanuel von Ketteler gerade als Sozialseelsorger Retter des deutschen Katholizismus geworden sind.

Die Bedeutung der individuellen katholischen Seelsorge soll keinen Augenblick verkleinert werden. Die persönliche Seelsorge am einzelnen, in der Sakramentenvermittlung, in Exerzitien, Hausbesuchen usw. ist nicht nur alte katho-

liche Tradition, sondern ein Wesensstück des Katholizismus. Auf diese Seelsorge muß die katholische Kirche das größte Gewicht legen, weil sie vom Wert der einzelnen Seele ganz durchdrungen und für jede Seele mitverantwortlich ist. Von hier aus gewinnt sie ja auch Einfluß auf das Gemeinschaftsleben.

Aber neben dieser Individualseelsorge hat die Gesellschaftsseelsorge ihren berechtigten Platz. „Quadragesimo anno“ ist der beste Beweis dafür. Diese Enzyklika ist geradezu das moderne Lehrbuch der Sozialseelsorge. Was die Gesellschaftsseelsorge vermag, dafür haben wir einen deutlichen Anschauungsunterricht an den großen Vorbildern Kolping und Ketteler. Man kann ruhig behaupten, daß Ketteler für seine Zeit und darüber hinaus durch sein mutiges sozial-seelsorgerliches Arbeiten erfolgreicher gewirkt hat, als Tausende eifriger Priester in emsiger Einzelseelsorge zu wirken vermocht hätten. Dadurch, daß er als Parlamentarier, Organisator und sozialer Bischof die soziale Kraft unserer katholischen Religion vor den Menschen sichtbar werden ließ, hat er im Großen Menschenherzen für das Göttliche und Ewige gewonnen.

Nun muß die Sozialseelsorge mit dem Ziel der Einwirkung auf Gesellschaft und Wirtschaft andere Methoden benutzen als die Einzelseelsorge. Zur Sozialseelsorge gehört kollektive Kraft und organisierte Macht. Es kommt nicht von ungefähr, daß Kolping und Ketteler auch Organisatoren waren. Sie waren es nicht aus Mangel an Innerlichkeit. Sie waren es aus der richtigen Schau heraus, daß nur aus einem organisatorisch zusammengefaßten katholischen Wollen eine Gestaltung des irdisch-konkreten Lebens möglich ist. Es kommt auch nicht von ungefähr, daß die soziale Botschaft des elften Pius den vielgeschmähten sozialen Organisationen das Wort redet. In einer Zeit, wo manche müde und pessimistisch gewordene Katholiken und Priester von dem Abbau der sozialen Standesvereinigungen reden, stellt der Papst in einem Weltrundschreiben diese ins helle Licht. Ja, er ist mutig genug, noch neue zu fordern. Ich erinnere nur an die Forderung nach katholischen Vereinigungen von Arbeitgebern. Ist es nicht charakteristisch, daß Pius XI. in einer Enzyklika, die die schwierigsten Gesellschaftsprobleme behandelt, auch viele Seiten den sozialen Standesvereinen widmet? Ja, er geht z. B. bei der Darlegung der Wirksamkeit der Arbeiterverbände bis ins Detail. Es ist, als ob der Heilige Vater die Einwände, die der Standesseelsorge gegenüber oft erhoben werden, genau kenne, denn er sagt: „Gewiß, es ist ein schweres Stück Arbeit, das hier dem Priester zugemutet wird. Darum muß der ganze priesterliche Nachwuchs durch angestrengtes Studium der Gesellschaftswissenschaften eine gediegene Ausrüstung dazu erhalten.“ Ja, um die Standesseelsorge zu fördern, geht der Heilige Vater noch weiter. Er fordert für diese Arbeit freizustellende Kräfte und verlangt von diesen hochentwickelten Gerechtigkeitssinn, männlichen Mut, Klugheit, Maßhaltung und echte Liebe Christi. Ausdrücklich betont er: „Das ist der einzuschlagende Weg; vielfältige Erfahrung der Vergangenheit hat ihn erprobt; jetzt darf es kein Zögern mehr geben, sondern nur noch ein mutiges Voranschreiten.“

Gegenüber der Person des Heiligen Vaters wird ja wohl der Vorwurf der „Vereinsmeierei“ verstummen. Der Papst weiß, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, aber für diese Welt. Darum muß es sich auch jener Mittel bedienen, die in dieser Welt und für diese Welt wirken können. Dazu gehören ohne Zweifel im sozialen Leben die Standesvereinigungen. Es wäre müßig, über die Fehlerhaftigkeit in unserem deutschen katholischen Vereinsleben zu reden. Es sind Fehler in Menge vorhanden. Keiner sieht sie mehr als derjenige, der sich in seinem Hauptberuf mit Organisationen beschäftigt. Wir sollen alles tun, um Fehlleitungen zu beseitigen. Aber über den Fehlern sollen wir den inneren, wesentlichen Wert der Organisationen, besonders der sozialen Organisationen, nicht übersehen. Sie sind Träger des universalen katholischen Wollens auch im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben. Wenn der Papst in seiner Enzyklika in grandioser Schau ein Idealbild des gesellschaftlichen Lebens entwirft, wenn er Hochziele katholischer Sozialauffassung aufstellt, dann muß eine im Volke und seinen Gruppen erweckte dynamische Kraft vorhanden sein, die diesem Ziel zustrebt. Ein Erfolg in der vom Heiligen Vater vorgezeichneten Linie ist nur möglich, wenn Katholiken, gegliedert nach den verschiedenen Sachbereichen des sozialen Lebens, in festgefügtten Vereinigungen nach klaren, einheitlichen Prinzipien und Zielen ihn mutig und in heißem Bemühen erstreben. Ohne diese eigenständige katholisch-soziale Bewegung wird das soziale Papstwort in dem wilden Getöse der modernen Betriebsamkeit bald verhallen.

Papst und Kirche wissen um die Notwendigkeit und Bedeutung einer katholisch-sozialen Bewegung. Wissen es auch die Katholiken? Wissen es auch die Priester? Der deutsche Katholizismus wird auf die soziale Botschaft des Vatikans seine Antwort geben müssen. Sie kann nur lauten: Neubelebung und höchste Aktivierung unserer gesamten katholisch-sozialen Bewegung zum Besten unserer Kirche, zum Heil für unser Volk und die ganze Menschheit und zur Rettung unsterblicher Menschenseelen.

Möglichkeiten und Grenzen moderner Seelsorge.

Von Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Schwer in Bonn.

In jeder Seelsorgsarbeit wirken drei Faktoren zusammen: Gott, die Menschenseele und zwischen beiden als der „minister Christi“, als der „dispensator mysteriorum Dei“ (1 Kor 4, 1) der Seelsorger, der Gottes Wahrheit und Gnade den Weg in die Menschenherzen bahnen und dem Menschen helfen soll, Gott zu finden und zu ihm aufzusteigen.

Ein Kräftesystem von höchster Empfindlichkeit. Alle Auffassungen von Seelsorge, die je im Verlaufe ihrer Geschichte auftraten, sind zuletzt immer wieder durch die Zusammenordnung dieser drei Komponenten bestimmt, und stets hat die geringste Verschiebung innerhalb der drei Stützpunkte, auf denen sie aufgelagert ist, auch eine mehr oder minder starke Störung ihres Gleichgewichtszustandes nach sich gezogen. In ihrem Begriff spiegeln sich alle Schwankungen der Gottesvorstellung. Anders muß über sie denken, wer an die absolute Vorherbestimmung zur ewigen Beseligung oder Verwerfung glaubt, und anders, wer sich dazu bekennt, daß Gott auch die menschliche Freiheit am ewigen Schicksal des Menschen mitbeteiligt habe. Anders wer seine Gerechtigkeit und wer seine Liebe voranstellt; wer ihn dem Menschen näher glaubt und wer ihn in eine Ferne rückt, zu der überhaupt vom Geschöpflichen aus kein Weg mehr hinführt. Der Begriff der Seelsorge folgt zweitens innerhalb der christlichen Bekenntnisse und Kirchen allen Veränderungen des Dogmas vom Menschen, insbesondere vom erlösten Menschen. Mit der Lehre über seine Freiheit vor der Gnade und unter ihrer Einwirkung, über das Maß seiner Verstrickung in die Erbsünde und ihre Folgen, über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen im Reiche der Gnade und Erlösung, über die Verflechtung des einzelnen in seine Zeit und Umwelt werden sich auch die Möglichkeiten seelsorgerlicher Arbeit weiter ausdehnen oder enger begrenzen. Sie wird sich auf den innerlichen Bereich der Seele und des religiösen Lebens zurückziehen oder den ganzen Menschen mitsamt seiner Berufsarbeit und seiner Stellung in der Welt, ja diese irdischen Ordnungen selbst für sich in Anspruch nehmen. Seelsorge wird endlich stehen und fallen mit der Autorität und Vollmacht, die der Seelsorger für sich in Anspruch nehmen darf. Woher stammt seine Berufung? Aus unmittelbarer göttlicher Sendung, aus freiem, innerem Antrieb des Geistes, auf den sich Paulus immer wieder beruft? Oder wurzelt sie in einem Amte, und ist es die Kirche oder die Gemeinde, die in diesem vor die Menschen hintritt? Wie grenzen sich Gottes unmittelbare Wirksamkeit in der Menschenseele und die Tätigkeit des bestellten Seelsorgers gegeneinander ab? Gibt es nur ein *Opus operatum* und ist der Seelsorger nur der selbst unbewegte, passive Träger göttlicher Kräfte? Oder gibt es auch hier ein *Opus operantis*, und in welchem Umfange hat Gott sein eignes Wirken an menschliches Können und Versagen gebunden? Mit anderen Worten: der Begriff der Seelsorge macht drittens auch jede Abwandlung des Kirchenbegriffs mit. Er

kann bis zur völligen Belanglosigkeit entleert werden, in radikaler Bestreitung jedes Rechtes, ja jeder Möglichkeit der Seelsorge sich auflösen. Er kann aber auch die Ansprüche menschlichen Tuns in einer Weise übersteigern, die Gottes Allwirksamkeit zu nahe tritt. Subjektivierung, Rationalisierung einerseits und Überbetonung des Objektiven, Institutionellen andererseits stehen sich hier als Extreme gegenüber. Es ist von nicht geringem Interesse zu beobachten, wie im heutigen Protestantismus die lebhaft in Fluß gekommene Erörterung über das Wesen und Recht der Kirche — im Ringen mit dem ursprünglichen individualistischen Prinzip der Reformation — auch eine erneute Auseinandersetzung über Sinn und Berechtigung der Seelsorge ausgelöst hat¹.

Als Gleichgewichtsstörungen in der Verlagerung der genannten drei Schwerpunkte erweisen sich aber auch manche Schwankungen und Unsicherheiten in der praktischen Seelsorgsarbeit unserer Tage. Wo Nervösität, Unrast und Ungeduld sich einstellen, die allzuleicht in Mutlosigkeit umschlagen, wenn das Ziel nicht im ersten Anlauf erreicht wird; wo man allzuviel Gewicht auf neue Techniken und Methoden legt; wo die Arbeitsfreudigkeit zu sehr von dem abhängig wird, was menschliche Kurzsichtigkeit „Erfolg“ oder „Mißerfolg“ zu nennen liebt; wo seelsorglicher Eifer, der zweifellos das Beste will, sich an Schwierigkeiten und Widerständen wundreibt oder vorzeitig aufreißt; wo müde Resignation und Pessimismus die Oberhand gewinnen — da muß doch wohl die Vermutung sich aufdrängen, daß auch hier die richtige Auffassung der Seelsorge, ihrer Grundlagen, ihrer unabänderlichen Voraussetzungen, ihrer Möglichkeiten und ihrer Grenzen ein wenig aus dem Lot geraten ist. Dann gilt es in ruhiger Besinnung das Göttliche und das Menschliche, das in jeder Seelsorgsarbeit zusammenwirkt, wieder einmal gegeneinander abzuwägen. Es gilt, die konkrete Situation richtig einzuschätzen, die Strukturzusammenhänge zu „verstehen“, in denen unsere heutige Seelsorge steht; die Kräfte zu erkennen, die ihr gegeben sind, und die Widerstände, die sie hinnehmen muß. Allzuleicht werden dem Urteil über seelsorgliche Erfolge und Mißerfolge Maßstäbe zugrunde gelegt, die ganz falsch sind, weil man sie früheren, gänzlich anderen Lagen entnimmt; die zu meist aber nicht einmal für diese früheren Verhältnisse zutreffen, weil man auch von ihnen irrige oder mindestens einseitige Vorstellungen hat. Nicht selten werden ferner an die Seelsorge Forderungen gestellt, die sie gar nicht erfüllen kann; die sie auch, genauer betrachtet, zu keiner Zeit erfüllt hat. Damit verbindet sich, zumal in Stunden der Enttäuschung und kleinmütiger Anwandlungen, die Neigung, vor den neuen Schwierigkeiten, die unsere Zeit zweifellos vor der Seelsorge auftürmt, die neuen Möglichkeiten zu übersehen, die sie ihr bietet; umgekehrt aber wieder bei einem Vergleich mit der Vergangenheit deren Aktiva zu überschätzen und zu unterschätzen, was die Seelsorge der Gegenwart an Anknüpfungsmöglichkeiten und Hilfsmitteln vor jener voraus hat.

¹ Vgl. „Religion in Geschichte und Gegenwart“ V, 380 ff. Art. „Seelsorge“.

Grundsätzliches und Praktisches miteinander verknüpfend sollen daher auch die folgenden Ausführungen über Möglichkeiten und Grenzen moderner Seelsorge an die Dreiheit Gott, Seelsorger, Menschenseele sich anschließen.

I.

Aller Seelsorge Anfang und Ende ist Gott. Über allen Zweifel fest steht für uns sein universaler, uneingeschränkter Erlösungswille. Christus ist für alle gestorben (2 Kor 5, 15); alle sind zum ewigen Leben berufen und erhalten Gottes Gnade, um dieses Ziel zu erreichen; der ordentliche Weg, die *via ordinaria* dahin ist die Eingliederung in die von Christus gestiftete Heilsgemeinschaft, die Kirche. Alles andere aber ist der göttlichen Freiheit vorbehalten und für uns Menschen zum größten Teil für immer ein Geheimnis. In Gottes Händen verborgen sind die Wege, auf denen er die Menschheit und jeden einzelnen Menschen zum Ziele führen will. Verborgen sind uns die Zeiträume, die er dafür in seiner Vorsehung bestimmt hat. Ein Geheimnis bleibt es uns, weshalb sein Reich nur so langsam auf Erden sich ausbreitet, und ein Ziel, das die glühende Begeisterung früherer Zeiten einmal schon in naher Zukunft erreicht glaubte, für uns, menschlich gesprochen, heute in ganz unabsehbarer Ferne liegt. Gottes Geheimnis ist es — und auch die Seelsorge wird es demütig hinnehmen müssen —, weshalb alle Arbeit für das Christentum und die Vereinigung aller Menschen in einem Glauben immer so weit hinter allen Hoffnungen zurückgeblieben ist; weshalb die Seelsorgsarbeit — und nicht nur in unserer Zeit — stets von einer relativen Erfolglosigkeit begleitet war.

Ohne Zweifel ist es unrichtig, daraus zu folgern: das Christentum hat versagt. Aber das Fehlerhafte dieses Schlusses liegt, wie vor kurzem noch *Max Pribilla* sehr zutreffend hervorhob², nicht allein, ja nicht einmal vorwiegend darin, daß hier dem Christentum zur Last gelegt wird, was die Menschen und nicht zuletzt auch die Christen verschuldet haben. Sondern die Voraussetzung ist irrig, von der die Anklage ausgeht. „Man erwartet nämlich vom Christentum etwas, was es niemals und in keiner Weise versprochen hat, ja dessen Gegenteil im Evangelium selbst offen und unzweideutig vorhergesagt ist.“

Pr. weist dann im einzelnen nach, daß keine einzige Periode der kirchlichen Geschichte nur Aufschwung und Fortschritt zeigt: weder die Apostelzeit noch das Urchristentum, weder die Zeit der Väter noch das vielgepriesene Mittelalter. Durch alle Jahrhunderte hindurch ziehen sich vielmehr auch bittere Klagen über den Niedergang des religiösen, kirchlichen und sittlichen Lebens, die je nach Gemütsart und Temperament (Tertullian, Chrysostomus, Salvian) sogar recht pessimistisch gefärbt sind. Aber keine Epoche der christlichen Geschichte ist auch nur eine Epoche des Niedergangs ohne alle Lichtblicke gewesen: weder das 16. Jahrhundert, noch das 17. oder 18., das Jahrhundert der Aufklärung, in deren

² „Siegen und Versagen des Christentums“ in: Stimmen der Zeit 118 (1929/30) 1 ff.

Bild wir mittlerweile doch auch Licht und Schatten gerechter zu verteilen uns gewöhnt haben.

Dieses Idealisieren der Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart ist eine menschliche Eigentümlichkeit, die schon Augustinus nicht unbekannt war. Die Prediger und Moralisten aller Zeiten haben aus naheliegenden Gründen stets sehr stark damit gearbeitet. Ja „wohl aus jedem Pontifikat“, bemerkt *Pr.*, „lassen sich Äußerungen beibringen, aus denen die Überzeugung des Papstes spricht, in überaus schwierigen und schlimmen Zeiten das Steuer der Kirche zu führen“³. Aus dieser menschlichen Schwäche wird aber geradezu eine Gefahr, wenn der „laudator temporis acti“ einem Pessimismus verfällt, der die Tatkraft lähmt und es sich selbst und anderen schwer macht, sich mit beiden Füßen in die Gegenwart hineinzustellen und mit den gegebenen Schwierigkeiten herzhafte und vertrauensvoll den Kampf aufzunehmen. Über solche schwächlich-romantische Stimmungen werden stets andere Bewegungen den Sieg davon tragen, die ihr Ideal nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft projizieren und nach diesem Ziel sich mit aller Kraft ausstrecken. Die ungeheure Werbekraft des Sozialismus und Kommunismus beruht nicht zum geringsten Teil eben darin, daß sie vorwärts, nicht zurück wollen.

Auch die Seelsorge sollte daher unsere Zeit nicht mit falschen Maßstäben messen. Über ihren religiösen Wert oder Unwert haben wir noch gar kein Urteil, schon weil uns der zur objektiven Einschätzung erforderliche Abstand fehlt. Solche allzu menschliche Maßstäbe sind aber auch die uns so geläufigen Bewertungen „erfolgreich“, „erfolglos“, mit denen wir das abzumessen versuchen, was doch letztlich in Gottes Händen liegt. Wenn treue Seelsorgsarbeit täglich allzu deutlich vor Augen sieht, was sie nicht erreicht, so darf sie sich andererseits doch auch mit der Hoffnung trösten, daß ihr manches verborgen bleibt, was sie trotz allem gewirkt hat — zumal in einer Zeit, in der sich echte Religiosität so gerne aus der Öffentlichkeit ins Verborgene zurückzieht. *Mausbach* hat öfter den Gedanken ausgesprochen, daß die Wirksamkeit der Kirche und folglich auch ihrer Seelsorge doch viel weiter reiche, als ihre sichtbaren Grenzen und der Umkreis derer, die sich ausdrücklich zu ihr bekennen; fast noch weiter dehnt *P. Lippert* die unsichtbare Gemeinschaft derjenigen aus, die, wenn sie auch nicht dem Leibe der Kirche eingegliedert sind, doch an ihrer Seele Anteil haben und so den Weg zum Leben finden⁴. Dem Winde gleich, der den Samen fortträgt und weit vom Acker des Sämanns entfernt aufgehen läßt, mag wohl auch Gottes Gnade oft da ernten, wo wir nicht gesät haben, obwohl unsere Mitwirkung dabei ohne unser Wissen nicht fehlte. Hier werden verborgene Möglichkeiten der Seelsorge sichtbar, auch wo ihre äußere Begrenzung demütig hingenommen werden muß. „Die Geschichte der Kirche lehrt uns, daß es auf dieser Erde niemals ein ideales christ-

³ a. a. O. 11.

⁴ Die Kirche Christi, Freiburg 1931, 274 ff.

liches Zeitalter gegeben hat, sondern daß, um mit den Worten des hl. Augustinus zu reden, die zwei Reiche der Schlechten und der Heiligen immer vermischt waren. Diese Erkenntnis wirkt zunächst ernüchternd, weil wir so gerne schon hienieden Siege und Triumphe erleben möchten. Sie wirkt aber auch belehrend und ermutigend; denn sie zeigt, daß unsere Zeit doch nicht so gottverlassen ist, wie sie oft geschildert wird. Pessimismus beruht auf einem Mangel an Überblick; er idealisiert die Vergangenheit, von der er nur die Lichtseiten sieht, und malt die Gegenwart schwarz, von der er nur die Schatten gelten läßt. In Wahrheit geht auch heute unter veränderten Verhältnissen der alte Kampf des Christentums weiter, der uns nur deshalb neu und schwer erscheint, weil wir selbst ihn auszufechten haben⁵.“

II.

Das Amt des Seelsorgers üben wir alle mit einer solchen selbstverständlichen Sicherheit aus, daß es uns kaum zum Bewußtsein kommt, welch innerer Unsicherheit die protestantische Seelsorge anheimgefallen ist, sobald der Protestantismus einmal den katholischen Kirchenbegriff über Bord geworfen hatte.

Nach katholischer Auffassung ist im Amte des Seelsorgers göttliches Wirken und menschliches Tun miteinander verbunden. Der Seelsorger ist der von Gott Gesandte, Bevollmächtigte: „Pro Christo legatione fungimur“ (2 Kor 5, 20), und *Ad. Deissmann* hat darauf aufmerksam gemacht, daß das hier verwandte *πρεσβεύω* (vgl. auch Eph 6, 20) im griechischen Osten die auch inschriftlich belegte Bezeichnung für die Amtstätigkeit des kaiserlichen Legaten war⁶. Also nicht ein charismatisches Getriebensein vom Geiste, ganz auf inneres subjektives Erleben gestellt, wie schon Paulus es den in seine Seelsorge eindringenden Schwarmgeistern gegenüber mit aller Schärfe ablehnt, wie es im Protestantismus aber sofort wieder zum Vorschein kommen mußte, als die Kirche ausgeschaltet wurde und an die Stelle ihrer Führung das den Gläubigen unmittelbar gewisse testimonium Spiritus Sancti trat. Sondern ein Amt, mit der soziologisch so überaus interessanten Verbindung von objektiver Repräsentation und freiem, innerhalb des delegierten Anteils an höherer Autorität und Machtvollkommenheit sich betätigendem, persönlichem Handeln. Wenn wir daher im politischen Bereich die Vorzüglichkeit des Beamten daran ermessen, daß er mit größter Gewissenhaftigkeit und feinstem Takte das Objektive, das ihn bindet und begrenzt, zu vereinigen weiß mit einem Höchstmaß persönlicher Betätigung und Verantwortungsfreudigkeit im Sinne dessen, den er zu vertreten hat, so darf dieses Kriterium auch auf das kirchliche Amt und seinen Träger, den Seelsorger, angewandt werden. Im Begriff des Sakramentes, dessen Gültigkeit unabhängig ist von der Würdigkeit des Spenders und das trotzdem seine Vollwirksamkeit erst daraus empfängt, was der Operans im Opus operatum aus seinem Eigensten und Persönlich-

⁵ a. a. O. 16.

⁶ Licht vom Osten, Tübingen 1909, 284.

sten hinzugibt — man denke an das Bußsakrament —, tritt dieser Doppelcharakter des katholischen Seelsorgeramtes am deutlichsten zutage. Er mußte dem Protestantismus sofort verlorengehen, als er die Kirche preisgab. Was er an seine Stelle setzte, um seine Seelsorge überhaupt zu legitimieren, waren künstliche Konstruktionen, wie die des „Mandatums“ der Gemeinde oder gar der Seelsorge des engeren Kreises der ecclesiola am weiteren der noch für das kirchliche Leben zu Gewinnenden (Pietismus). Der Begriff des Amtes ist eben ein durchaus organischer Begriff und hat in seinem Vollsinn nur innerhalb eines Organismus Geltung, wie die Kirche ihn darstellt.

Damit soll freilich nicht behauptet werden, im Bereich katholischer Seelsorge sei diese Verbindung von göttlichem Wirken und freiem, menschlichem Mitwirken, von Überpersönlichem und Persönlichem, von objektivem Gehalt und subjektiver Gestaltung, von Amt und Charisma eine starre und stets sich gleichbleibende. Schon die Geschichte der Seelsorge zeigt das Gegenteil. Unverkennbar sind die apostolische Zeit und die Anfänge der Kirche ausgezeichnet durch einen starken Auftrieb des Persönlichen und den Aktivismus charismatischer Persönlichkeiten. Wie charakteristisch der bekannte Ausspruch Pauli, Gott habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern zu predigen! In der Folgezeit — die Übergänge sind in der „Apostellehre“ und in den Schriften der apostolischen Väter noch deutlich erkennbar — tritt das persönliche Moment immer mehr zurück; der kirchliche Organismus festigt sich, das Amt bildet sich heraus, der Sakramentsbegriff klärt sich (ein höchst bezeichnender Vorgang!) in schweren Kämpfen um die Gültigkeit der Ketzertaufe und die von Häretikern gespendete Weihe. Schon will im Mittelalter diese Verfestigung im Institutionellen die Gefahr einer gewissen Erstarrung der Seelsorge herbeiführen, da tragen die Bettelorden mit ihrer ganz neuartigen, persönlich gearteten Seelsorge wieder einen durchaus aktivistischen Zug in die pastorale Arbeit hinein, verwickeln sich dabei freilich auch in immer wieder neue Konflikte mit dem kirchlichen Amt. Der religiöse Individualismus und Subjektivismus, der mit der Reformation durchbrach, zwang alsdann die Kirche wieder zu stärkerer Betonung des Objektiven, Statischen; die ganze Reformarbeit des Tridentinums ist von diesem Geiste getragen. Und abermals bildet sich im Zeitalter der rationalistischen Aufklärung mit dem ihr eignen Mangel an Verständnis für Gemeinschaft und Kirche ein Seelsorgertyp heraus, der im Priester wieder zu einseitig den Lehrer, den Erzieher, mit einem Worte die durch sich selbst wirkende Persönlichkeit sieht.

Vielleicht darf man aus diesen in wenigen großen Zügen gezeichneten Wandlungen der kirchlichen Seelsorge folgern, daß ruhige, innerlich nicht sonderlich stark bewegte Zeiten auch mit einer Seelsorge auskommen, in der das statische Moment überwiegt. Dagegen verlangen kritische, kampferfüllte Epochen auch einen um so stärkeren Einschluß von Persönlichkeit in der Seelsorge. Man hat das wohl so ausgedrückt, daß in solchen Zeiten nicht mehr das Amt den Mann trage, sondern der Mann das Amt tragen müsse. In diesem Sinne ist es zweifellos

Traktorenkolonie „Besboschnik“ und für einen neuen Tank „Besboschnik“. Sie werden systematisch ausgebildet, ihre Eltern in die Reihen des Bundes der kämpfenden Gottlosen hineinzuziehen. Ein Beispiel möge statt vieler die furchtbaren Zustände beleuchten. Der Rapport der IV. neunjährigen Schule in Saratow, den sie dem zuständigen Bezirksrat des Bundes kämpfender Gottlosen erstattete, lautet⁶⁰:

„Unter Leitung des Bezirksrats des Bundes der kämpfenden Gottlosen wuchs und erstarkte die Zelle dieses Bundes in der IV. neunjährigen Schule, die jetzt aus 900 Mitgliedern und 60 Lehrern besteht. In der Schule gibt es 8 antireligiöse Zirkel, von denen 422 Kinder der Vormittagsschicht und 300 Kinder der Nachmittagsschicht erfaßt sind. Außerdem sind 60% sämtlicher Kinder von der Gruppe der Jugendlichen-Gottlosen erfaßt. Die antireligiöse Bibliothek unserer Schule ist durch neue Literatur ergänzt. Für die Traktorenkolonne und das Luftschiff ‚Besboschnik‘ haben wir 50 Rubel gesammelt. Unter den Eltern wurde eine Massenarbeit geleistet durch die individuellen Aufgaben, die den einzelnen Kindern gestellt wurden und durch Veranstaltung von 5 Theaterstücken, durch die 1185 Eltern erfaßt sind. Ferner wurde eine Zelle und ein Zirkel ‚Besboschnik‘ in der Mühle Nr. 2 und in den Werkstätten des Wasserleitungswerkes von den Kindern organisiert und systematisch die Wohnungsbezirke Nr. 80 und Nr. 16 bearbeitet, wo wir 17 Aussprachen, 2 Berichte und 3 Theateraufführungen veranstalteten. In der Mühle Nr. 2 veranstalteten wir 8 Vorträge mit Aussprachen, in den Werkstätten der Wasserleitungswerke 16 Vorträge und Aussprachen, von denen insgesamt 2340 Werktätige erfaßt sind. Wir verbreiteten die Zeitung ‚Sturm Nieba‘ (‚Stürmung des Himmels‘) in 15 000 Exemplaren und vertrieben 616 Porträts des Genossen Jaroslawski. Wir haben 6 spezielle Wandzeitungen herausgegeben. Desgleichen haben wir zusammen mit der VIII. neunjährigen Schule eine große Protestversammlung gegen die konterrevolutionäre Hetze des Papstes Pius XI. veranstaltet, die von 1121 Mann besucht war.“

Dieser tatsächlich erschütternde Bericht offenbart wohl am besten, was im heutigen Rußland vorgeht. Die antireligiösen Lehrbücher sind bislang in russischer, tatarischer, usbekischer, tadschikischer, marijscher, mordowscher, armenischer, georgischer, polnischer, deutscher, tschuwaschischer und jüdischer Sprache erschienen. Im letzten halben Jahr haben die russischen Gottlosenführer auch Kinder auswärtiger Länder nach Moskau kommen lassen, wo sie an einem besonderen atheistischen Unterricht teilnahmen. Wie behauptet wird⁶¹ — ich habe über diesen Punkt bis heute keine zuverlässige Feststellung machen können — sollen Kinderdelegationen bislang aus England, Frankreich, Deutschland, Norwegen und China und eine Anzahl Negerkinder an diesen Kursen teilgenommen haben. Wie sehr der Gotteshaß des Bolschewismus bis ins einzelne geht, beweist die Tatsache, daß sogar eigene antireligiöse Lotto- und Gesellschaftsspiele, antireligiöse Wort- und Rätselspiele geschaffen sind⁶².

Wenn man diese entsetzliche Arbeit überdenkt, wird man die ernstesten Worte Iwan Lagowskij⁶³ wohl für richtig halten müssen: „Die Kinder verfallen in

⁶⁰ Protokoll 65 f.

⁶¹ E. Drahn a. a. O. 733.

⁶² Protokoll 68.

⁶³ In „Orient u. Occident“, 1929, 1. Heft 69.

Rußland einer solchen Gesinnung, daß ihnen der Name Gottes selbst als so abscheulich vorkommt, daß er den Mund dessen, der ihn ausspricht, besudle. Der unbewußte verderbliche Einfluß der verführten, ihres Glaubens beraubten Kinder auf die jüngere und ältere Generation ist so stark, daß die Propagandisten sich nicht genug freuen können. Die Lehrerschaft gibt sich an manchen Orten eine solche Mühe und zeigt einen solchen Eifer in der antireligiösen Propaganda, daß ‚uns nur übrig bleibt‘ — so schreiben die Leiter der Propaganda — ‚ebensoviel Eifer für die Zukunft zu wünschen, denn eine solche Aktivität findet man selbst bei uns, den prinzipiellen Leitern der antireligiösen Propaganda, nicht oft‘⁶⁴.

5. Aussichten und Aufgaben.

In Verbindung mit der rasend schnell durchgeführten wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzung, die bewußt in den Dienst der Propaganda des Atheismus gestellt ist, wirkt sich die antireligiöse Arbeit des Bolschewismus weithin, und zwar nicht nur unter der Kinderwelt, verheerend aus. Es ließen sich zahllose, absolut sichere Beispiele anführen, die beweisen, daß in weiten Kreisen der russischen Bevölkerung, besonders der Jugend, die Religion zerstört ist. Während z. B. im Dorfe Kaschpirowka, Wolynsker Bezirk, von 2477 Einwohnern 1927 noch 548 zu Beicht und Kommunion gingen, waren es 1928 nur 314, 1929 nur noch 49 Kommunizierende. Im Dorfe Kasarschy-Laneri, Chersoner Bezirk, war die Zahl der Kommunikanten bei 3512 Einwohnern 1927 schon auf 90 Mann gesunken, 1929 betrug sie nur noch 8. Die Bauern des Dorfes Gelubowka, Pepassrensker Bezirk (Ukraine) schlossen nach intensiver Gottlosenarbeit ihre Kirche und traten geschlossen dem „Bunde kämpfender Gottlosen“ bei. Das Dorf Prokopijewski-Petschinek im Tscherechkowsker Bezirk hat seinen Namen in „Besboschnik“ umgetauft usw. usw.

Hat Gott seine Hand ganz von diesem armen Lande weggezogen, von den Massen dieses armen, seit Jahrhunderten gequälten und irregeleiteten Volkes, das doch an all dem im letzten unschuldig ist? — Oder ist nicht selbst der Bolschewismus ein Mittel in Gottes Hand, ein Neues zu schaffen? — Läßt Gott all dies Furchtbare nicht deshalb zu, weil er in seiner Weisheit das von den Menschen gewollte Böse so leiten wird, daß schließlich das Gute, ein ganz Großes, daraus werde, das erst durch viele Opfer wachsen kann?

Als der Großinquisitor in Dostojewskijs „Brüdern Karamasow“ seine oben zitierte Rede beendet hat, da „wartet er auf die Antwort des gefangenen Christus. Dessen Schweigen wird ihm peinlich. Der Gefangene hat ihn die ganze Zeit über still und eindringlich angeschaut und ist offenbar nicht gewillt, eine Antwort zu geben. Der Großinquisitor aber will eine Äußerung von ihm hören, mag er auch

⁶⁴ F. Oleschtschuk, „Der Lehrer und die antireligiöse Propaganda im Dorf“. Sammlung „Die antireligiöse Propaganda“. Über Mißbrauch der Kinder bei Bekämpfung des Oster- u. Weihnachtsfestes s. W. Gurian, Der Bolschewismus (Herder, Freiburg i. Br., 1931) S. 270—75.

etwas Schreckliches sagen. Nun nähert der Gefangene sich leise dem Inquisitor und küßt ihn auf den bleichen Mund. Dieser fährt zusammen. Seine Lippen zittern. Er öffnet die Tür und spricht zu jenem: „Geh hinaus und komm nie wieder, nie wieder!“ Und er läßt ihn ziehen. Der Kuß aber versengte ihm das Herz.“

Leuchtet Gottes Barmherzigkeit nicht auch über jenem Lande, das von der Finsternis des Gotteshasses überdeckt ist? Wir kennen die Wege Gottes nicht; und es mag unsinnig erscheinen, hinter dieser Nacht der Finsternis eine Sonne entdecken zu wollen. Und doch kann ich mir nicht versagen, nach einem letzten Sinn hinter all diesen Scheußlichkeiten zu suchen.

Wir sehen, wie die Kultur wandert von Volk zu Volk. Von Mesopotamien nach Nordafrika, nach Indien und Persien hat ihr Weg mehrere tausend Jahre gedauert. Dann erlangten nach Gottes Willen im letzten Jahrtausend vor Christus die Griechen und Römer die Führung in der Menschheitskultur. Den römischen folgten die germanischen Völker, der christlich-germanischen Kultur des Mittelalters die moderne Kultur der Angelsachsen. Immer wirkten die Völker, die die einstige Führung abgaben, auch in Zukunft führend mit, oft noch lange Zeit. Und immer begann ein Volk sein Führeramt an ein anderes abzutreten in dem Augenblick, in dem die Urzelle des Lebens, die Familie, zerbrach. Heute sind die germanischen und angelsächsischen Völker bei diesem Zustand angekommen. Wenn nicht alles täuscht, wandert die Führung der Kultur weiter zum Osten. Dort sind die größtenteils noch ungebrochenen slawischen Völker, besonders das gewaltige russische Volk⁶⁵, das in seiner gesunden Kraft und Naturverbundenheit trotz der unmoralischen bolschewistischen Ehegesetzgebung noch heute jährlich einen Geburtenüberschuß von 3½ Millionen hat.

Wenn wir in der Kultur der christlichen Völker die führenden Kulturträger anschauen, finden wir, daß ein Berufsstand nach dem andern die Führerrolle übernahm. Den Mönchen und Priestern folgte der Hochadel, dem das Rittertum. Vom 12. Jahrhundert ab werden die Kämpfe stärker zwischen Rittertum und Hochbürgertum, bis vom 13. Jahrhundert ab das Patriziatum das Erbe des Rittertums antrat. Dann folgte die bürgerliche Kultur der letzten Jahrhunderte. Vor 100 Jahren trat der Bauernstand als führender Träger mit ein in die Kultur. Und heute sehen wir den Arbeiterstand, die Masse des Proletariats, am Werk, eine neue Kultur zu schaffen und in ihr die Führung zu übernehmen, mit einer Kraft, wie sie selten in der Welt- und Kulturgeschichte war. Die Kultur des Proletariats aber wird Gemeinschaftskultur in eminentestem Sinne des Wortes werden und als Reaktion gegen die individualistische Kultur, deren letzte Unfähigkeit heute klar vor uns liegt, auch werden müssen. Ich wüßte kein Volk,

⁶⁵ 65—70% der Bevölkerung Rußlands sind eigentliche Russen, also slawischen Charakters. Die übrigen 30—35% verteilen sich auf zahlreiche verschiedenartige Völkerschaften. Doch hat die Kraft der slawischen Eigenart der Gesamtbevölkerung ein ausgesprochen national-russisches Gepräge aufgedrückt. Vgl. *M. L. Schlesinger*, Das bolschewistische Rußland (1926) 13 f.

daß für eine Gemeinschaftskultur mehr natürliche Anlagen und Vorbedingungen mitbrächte als das russische Volk in seiner stark passiven Veranlagung, aber auch seiner Mitleidsfähigkeit, seinem Erbarmen, seiner angeborenen Nächstenliebe.

So treffen beide Wege auf Rußland. Sollte dort vielleicht einmal jene Vollendung des wahren Gottesreiches, des lebendigsten Corpus Christi mysticum, werden, die die Propheten verkündigten, die wir seit den Tagen der Urkirche nicht mehr sahen, von der wir heute, am Schluß des individualistischen Zeitalters, scheinbar weiter ab sind denn je? — Wenn das gewaltige und noch so urgesunde russische Volk tatsächlich zu diesem Großen berufen sein sollte, dann muß ein Doppeltes voraufgehen: zunächst ein Zerschlagen dessen, was dieses Volk auf seinem Wege zurückgehalten hat. Das war das Zarentum und die mit ihm aufs engste verbundene, im tiefsten erstarrte orthodoxe Kirche. Und dann ein schnelles Einführen der äußeren Kulturerrungenschaften Westeuropas; denn ohne diese kann kein Volk die Führerrolle in der Kultur der Zukunft übernehmen. Hier sehe ich die Aufgabe des Bolschewismus. Keiner hätte das Veraltete brutaler zerschlagen können, als er es getan hat. Keiner hätte die Errungenschaften westeuropäischer Kultur schneller einführen können als er. Aber seine Aufgabe wird ihm, dem Gottlosen, gleichzeitig zum Verhängnis. Die technische Kultur Westeuropas wurde ihm zum Götzen; die Idee der Gemeinschaft wurde im Kollektivismenschentum zur Zerstörung der Persönlichkeit und der geistigen Werte. So schaufelt der Bolschewismus sich in seiner Arbeit selber das Grab. Es wird sich die tiefe Geistigkeit des russischen Menschen auflehnen gegen seine Geistlosigkeit und ihn abschütteln in jenem Augenblick, wo er seine andern Aufgaben in der Hand Gottes erfüllt hat. Dann werden all die Opfer, die heute und in Zukunft gebracht werden und seit 13 Jahren gebracht sind, ihren Sinn finden. Die anima naturaliter christiana wird über alle satanischen Gottlosenmethoden siegen, Gottes Vorsehung über das Werk des Antichristen.

Hier liegen die großen Aufgaben unserer Kirche. Ich kann mich an dieser Stelle nicht auf einzelne pastorale Aufgaben einlassen⁶⁶. Nur einige weitergehende Gedanken sollen kurz Erwähnung finden.

Der Bolschewismus sucht den Kollektivmenschen zu schaffen und unterdrückt dadurch die Persönlichkeit und die von Gott gegebene Eigenart. Auf der anderen Seite steht der Nationalismus, der den übernationalen Charakter des Gottesreiches mißkennt. Achten wir unsererseits darauf, daß wir nicht durch Überspannung eines Zentralismus, der Einheit mit Einerleiheit verwechselt und die von Gott gegebenen und gewollten Eigenarten, auch die völkischen, zu ver-

⁶⁶ Man vergleiche darüber *meine* Ausführungen in der Pastoralschrift über die Freidenkerbewegung, in der ich ausführliches Material biete für den seelsorglichen Kampf gegen die Gottlosenbewegung der Gegenwart. Anregungen u. Auskünfte erteilt in dieser Hinsicht auch die von mir am 8. 9. 1931 gegründete und geleitete Forschungs-, Informations- u. Auskunftsstelle über Bolschewismus u. Freidenkertum, die ich mit meiner apologetischen Abteilung an der Volksvereinszentrale verbunden habe.

flachen und überall zu schematisieren sucht, der bolschewistischen Ideenwelt geistig vorarbeiten und dadurch gleichzeitig eine Reaktion hervorrufen, die die Völker in nationalistische Strömungen hineintreibt. Seien wir überzeugt, daß, wenn unserer Kirche einst nach Überwindung des Bolschewismus die Tore zum russischen Riesenreich geöffnet sind, andere Aufgaben vor ihr stehen als solche rein gottesdienstlicher Art, und daß selbst diese bei den so empfindlichen Orientalen ein stärkstes und feinstes Eingehen auf bestehende Werte, auf eigene Geschichte und gottgegebene Anlagen fordert. Die Lösung der bevorstehenden großen Aufgaben wird weniger einer starren rechtlichen als einer psychologischen, akkommodationsfähigen Einstellung gelingen.

Eine besondere Aufgabe für uns Priester ist die klare und feste Einstellung auf die Probleme der Gegenwart. Wir sind in unserer geistigen Einstellung im allgemeinen viel zu abstrakt, viel zu historisch, fußend entweder auf allgemeinen Wahrheiten oder auf längst überholten Dingen der Vergangenheit. Das gilt besonders zahlreichen Seelsorgern. Es kommt dann leicht jene überspannte Selbstsicherheit, die von geistiger Trägheit nicht weit entfernt ist, und, wie ich es oft habe beobachten können, bei klarer Erkenntnis der tatsächlichen Gefahr der Lage sofort in seelsorgerischen Pessimismus umschlägt.

Eine weitere Zentralaufgabe liegt in unserer Mitarbeit an der positiven Überwindung des Bolschewismus. Voll und ganz muß man den Worten *P. Overmanns*⁶⁷ zustimmen: „Wer gegen die russische Religionsverfolgung Einspruch erhebt, macht es sich wahrlich zu leicht, wenn er sich mit Gebet, mit Trauer, mit Entrüstung begnügt, sich aber nicht, so gut er kann, für den Umbau einer Gesellschaft einsetzt, die insofern dem Willen Gottes widerspricht, als sie nach den Worten des Kardinals Gasparri in seinem Schreiben vom 2. November 1929 an die katholischen Arbeitervereine Deutschlands so viele dazu geführt hat, das herrschende Wirtschaftssystem ausschließlich zum persönlichen Vorteil und zum Schaden des anderen auszubeuten.“ Noch deutlicher warnt der leider so tragisch aus seinem Schaffen geschiedene Erzbischof Kordač von Prag: „Die Zeit ist reif für eine Weltrevolution, und wenn die Machthaber und Kapitalisten die Gesetze des Christentums nicht anerkennen, so wird die ganze Welt von einem roten Flammenmeer niedergebrannt“⁶⁸.“ Entweder überwinden wir den russischen Bolschewismus, oder es kommt zum Weltbolschewismus.

Den russischen Bolschewismus überwinden wir aber nicht dadurch, daß wir ihn in den Sattel heben, daß wir ihm die Möglichkeit bieten, seine wirtschaftlichen Pläne und damit auch seine gott- und religionsfeindlichen Endziele durchzuführen. Einst zogen in den Kreuzzügen die christlichen Völker geschlossen gegen den Feind des Christentums, weil ihnen trotz aller Schwächen und Mängel, die es auch damals reichlich gab, die Aufgaben des Gottesreiches doch

⁶⁷ St. d. Z., Bd. 119, 126.

⁶⁸ Zit. nach St. d. Z., Bd. 121, 131.

grundsätzlich die wichtigsten waren. Heute unterstützen dieselben christlichen Völker den furchtbarsten Feind nicht nur des Christentums, sondern Gottes und jeder Religion, weil ihnen an Stelle religiöser Aufgaben das Geschäft getreten ist. Weshalb ist man der weisen Mahnung Pius' XI. nicht gefolgt, der 1922 die auf einer Konferenz in Genua versammelten Mächte zu der Erklärung zu veranlassen suchte, daß als Voraussetzung für die Anerkennung der Sowjetregierung die Achtung der Gewissensfreiheit, die Freiheit der Ausübung des Glaubens und die Achtung der Güter der Kirche verlangt würde? Die Berufung auf die wirtschaftliche Not des eigenen Volkes und die Selbstsucht der übrigen Völker, die die Wahrscheinlichkeit nahelegt, daß irgendein anderes Volk aus Geschäftsinteresse dem Bolschewismus die Dienste erweist, die man selber ausschlägt, dürften nicht ausschlaggebend sein. Gerade die heutige Lage sollte uns zeigen, daß menschliche Geschäftemacherei doch nichts nützt, wenn Gott seinen Segen nicht gibt. Wie kann Gott aber Völkern seinen Segen geben, die eine Regierung stützen, die grundsätzlich und systematisch den Glauben an Gott auf Erden auszurotten sucht? Und sind nicht auch, ganz abgesehen von geistigen Gütern, die wirtschaftlichen Nachteile, die die enge Verbindung mit dem Bolschewismus in Streiks, in Unterbietung der eigenen Produkte usw. mit sich bringt, fast gleichwertig dem geldlichen Nutzen, der mit dieser Verbindung für den Augenblick verbunden ist? Man möchte oft meinen, daß die schlaunen Führer des bolschewistischen Rußland mit stillem Hohn beobachten, wie die übrigen Völker, leider auch wir, selber die Rute binden, mit der sie einmal gegeißelt werden⁶⁹.

Der Bolschewismus wird auch nicht dadurch überwunden, daß sich die nicht-russischen Kulturvölker auf der Grundlage jenes Wirtschaftssystems zusammenballen, an dessen Ende die Zerrüttung aller Gemeinschaften, der Familie wie der Gesellschaft steht. Vorgänge neuester Zeit erscheinen äußerst bedenklich. Ein Wort, das jüngst von gewissen Kreisen kolportiert wurde: wenn schließlich doch der Teufel den Karren aus dem Dreck ziehen müsse, sei es das beste, daß man ihn selber vor den Karren spanne, ist nicht nur frivol, sondern gottlos. Würde man seitens christlicher Kreise mit daran wirken, mit Hilfe internationaler kapitalistischer Kräfte und kapitalistischen Geistes den Bolschewismus zu überwinden im Glauben, dadurch diese kapitalistischen Kräfte selber vor den Wagen der Kirche zu spannen, müßte sich eine solche Unehrllichkeit auch als Verrat an den Massen des arbeitenden und leidenden Volkes einmal bitter rächen. Das Gespenst des Bolschewismus wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß wir es in Rußland äußerlich überwinden, sondern nur dadurch, daß die übrigen Völker auf Grund der Gedanken, die Pius XI. in seiner Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ ausgesprochen hat, wirklich Ernst machen mit der Erneuerung der Wirtschafts- und Gesellschaftsreform. Bei dieser Reform darf unsererseits nicht immer nur

⁶⁹ Über die engen wirtschaftlichen Beziehungen der einzelnen Völker zu Sowjetrußland gibt beachtenswertes Material *H. R. Knickerbocker*, *Der rote Handel lockt* (Ernst Rowohlt-Verlag, Berlin, 1931).

auf die Notwendigkeit der Reform des Geistes und der Gesinnung hingewiesen werden, die die heutige Wirtschaft beherrschen. Wenn es trotz 1900jähriger Geschichte des Christentums nicht gelungen ist, diese Geistes- und Gesinnungsreform durchzuführen, muß mit Fug und Recht angenommen werden, daß die Massen des Proletariats eher ganz verhungern und total verlumpen, bevor das Ziel dieser Geistes- und Gesinnungsreform erreicht ist, wenn nicht gleichzeitig mit äußerster Energie und Ehrlichkeit an einer Zuständereform, an einer Änderung der heutigen Wirtschaftsordnung gearbeitet wird.

Daß der Bolschewismus mit seiner ungeheuren Energie und Aktivität, mit seinem unablässlichen Bemühen, Weltanschauung und Leben zu einer lebendigen Einheit zu machen, das Leben ganz aus dem Geiste einer Weltanschauung zu formen, uns eine Fülle von Anregungen gibt zu praktischer Arbeit, vor allem zur Lösung des Problems Religion und Leben, bedarf keiner weiteren Ausführungen.

Wir leben in einer Zeit von so gewaltiger Bedeutung, daß sich dieselbe nur der Periode des Übergangs vom Urchristentum zum Mittelalter und vom Mittelalter zur Renaissance vergleichen läßt. Am Ende der Urkirche standen jene großen Männer der Kirche, die die Fundamente der Kultur des christlichen Mittelalters legten. So konnte ein Jahrtausend wachsen, das trotz einer endlosen Fülle von Mängeln und Schwächen doch in den Grundzügen seiner Kultur und seines Lebens gesund und christlich war. Als sich um 1300 eine neue Welt vorbereitete, fehlten der Kirche diese Männer in genügender Zahl. So ging die Neuzeit den Weg abseits von der Kirche. Heute stehen wir wieder an einer Entscheidung. Wenn wir aus unserem katholischen Glauben heraus die Kräfte nicht aufbringen und die Wege nicht gehen zu einer Erneuerung der Welt in Christus, dann wird diese Welt in Zukunft wahrscheinlich sich noch weiter von Gott entfernen, als die Welt zwischen 1300 und heute sich von der Kirche entfernt hat. Soll jene Sonne einmal von Rußland her über der Welt aufgehen, auf die ich vorhin hinzudeuten wagte, dann kann es nur in und mit der wahren Kirche geschehen. Das Ziel der Welterneuerung in Christus kann nur erreicht werden, wenn die führenden Männer der Kirche — und dahin rechne ich in erster Hinsicht alle Seelsorger, die ja doch die von Gott berufenen und meist einzigen Führer ihrer Gemeinde sind — sich stark und weitblickend und zeitverbunden zeigen. Wenn wir Seelsorger selber und durch unsere Führung unsere Gläubigen mit uns aus Glauben und Gottverbundenheit heraus zur Erfassung der Gegenwartsprobleme und zu fester Inangriffnahme ihrer Lösung schreiten, dann wird uns Gottes Gnade nicht fehlen, daß wir nicht nur die drohende Gefahr des Bolschewismus von unserm Volk fernhalten, sondern ihn durch ein neues, sich auch im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben der Völker offenbarendes Gottesreich positiv überwinden helfen. Nur dann wird auch unser deutsches Volk seine bisherige bedeutungsvolle Rolle als Mitträger der Menschheitskultur weiter spielen und an hervorragender Stelle mitführend sein bei der Gestaltung der Zukunftskultur.



Literatur zur Religionsgeschichte.

1. *Schmidt, W.*, Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil: Die Religion der Urvölker. III. Band. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Münster 1931, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (Gr.-8°, XLVII u. 1155 SS.) Geh. 32 M., geb. 35 M.
2. *Menghin, O.*, Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931. Verlag Anton Schroll & Co. 650 Seiten mit 1029 Abbildungen und 7 Karten. Großoktav. Geh. 36 M., in Leinenband 40 M.
3. *Gusinde, M.*, Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel. Mödling bei Wien 1931. Anthropos-Verlag. XXXII u. 1176 S. in Kleinquart mit 90 Textabbildungen; außerdem 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe; in Ganzleinwand geb. 160 M.
4. *Bösch, Fr.*, Les Banyamwezi, peuple de l'Afrique orientale. Münster 1930, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 542 S. gr.-8 und 104 Abbildungen auf Tafeln; geh. 31,50 M. (Anthropos-Bibliothek, herausgegeben von *W. Schmidt* und *W. Koppers*, Band III Heft 2).
5. Bilderatlas zur Religionsgeschichte, herausgegeben von *H. Haas*. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig.
8. Lieferung: Die Ainu und ihre Religion. 101 Bilder und 3 Karten auf 32 Tafeln, dazu einleitender Text von *H. Haas*. 10 M.
15. Lieferung: Die Religion des Mithra. 50 Bilder auf 23 Tafeln, dazu 18 Seiten einleitender Text von *J. Leipoldt*. 6,80 M.
16. Lieferung: Mexikanische Religion. 73 Bilder auf 21 Tafeln, dazu 15 Seiten einleitender Text von *K. Th. Preuß*.
6. *Renz, Barbara*, Der orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. Augsburg 1930. Literarisches Institut von Haas & Grabherr. V u. 123 S. 3 M.

*

1. Einen neuen umfangreichen Band seiner Untersuchungen über den Ursprung der Gottesidee legt *P. W. Schmidt* in unermüdlicher Schaffenskraft vor, in der Reihenfolge des gewaltigen Werkes ist es der dritte, in der Reihe der Darstellung der Religion der Urvölker der zweite. Er umfaßt die Urvölker eines weit ausgedehnten Gebietes der Erde, nämlich die asiatischen und die australischen Urvölker. In seinem unlängst erschienenen „Handbuch der vergleichenden Religionswissenschaft“ hat *Schmidt* dankenswerterweise nicht nur den Sinn seiner Terminologie („Urvölker“ z. B.), sondern auch die Methode, die er bei seinen Untersuchungen anwendet, für weitere gebildete Kreise verständlich dargelegt und so die Möglichkeit geboten, daß auch Leser, die nicht ethnologisch vorgebildet sind, sich mit seiner Methode vertraut machen und zu ihrer Anwendung Stellung nehmen können. So umfangreich das Material, so lückenhaft und verworren manchmal die Quellen, d. h. die Berichte der Forschungsreisenden sind, so verwickelt bei manchen Völkern die religiöse Sachlage ist, um so mehr ist anzuerkennen, daß *Schmidt* in durchsichtiger sachlicher Klarheit vollen Einblick in die Lage der Quellen, in die Probleme und in den Weg gibt, auf dem er die Lösung sucht. Er verschweigt nicht das Problematische und die Dunkelheiten, die noch übrig bleiben. Trotz des großen Umfanges wahrt *Schmidt* seinen Untersuchungen die Übersichtlichkeit,

indem er nach jedem Einzelkapitel eine zusammenfassende Übersicht über das Erarbeitete gibt. Wer a priori kulturarmen Völkern die Möglichkeit des Glaubens an ein höchstes Wesen bestreitet, der wird, wenn er diese letzten Zusammenfassungen der *Schmidt'schen* Untersuchungen liest, sich skeptisch verhalten; diese ablehnende Haltung ist aber nur dann wissenschaftlich berechtigt, wenn der Kritiker sich in den gesamten Inhalt und Verlauf der eingehenden Einzeluntersuchungen ohne Voreingenommenheit vertieft und vor allem auch mit der ethnologischen Fragestellung und der von *Schmidt* angewandten kulturhistorischen Methode sich vertraut gemacht hat.

Gehören die sogenannten Pygmäen, die kleinwüchsigen Völker, zu den, ethnologisch betrachtet, ältesten Völkern der Menschheit, also zu den Urvölkern? Und bilden die Pygmäen, die an verschiedenen, allerdings an entlegenen, schwer zugänglichen Stellen der Erde heute wohnen, einen eigenen Kulturkreis? Diese Vorfragen erörtert *Schmidt* am Anfang des vorliegenden Bandes. Mit dem Problem der „Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“ hat er sich seit seinem gleichnamigen Buche von 1910 ununterbrochen beschäftigt. Er stellte damals das Fehlen gediegener Forschungen über manche dieser Stämme fest und regte mehrere Forschungsexpeditionen zu kleinwüchsigen Stämmen an, die inzwischen Forscher wie *Gusinde*, *Schebesta*, *Vanoverbergh*, *Lebzelter*, *Schumacher* mit bestem Erfolge durchgeführt haben. Für die Religionsgeschichte hat das Problem des ethnologischen Alters der Pygmäen insofern Bedeutung, als für den Fall, daß sie wirklich zu den Urvölkern gehören, ihre religiösen Anschauungen für die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee die allergrößte Bedeutung besitzen. Schon aus diesem Grunde begreift man es, daß für eine einseitig evolutionistisch gerichtete Theorie über die Entwicklung der Religion aus niedersten Formen zur Höhe des Glaubens an ein höchstes Wesen die Pygmäenfrage zu einem Kampfpunkte wird. Der Raum steht hier nicht zur Verfügung, um die Argumente darzulegen, mit denen *Schmidt* in einer vorbildlichen und lehrreichen Anwendung der kulturhistorischen Methode und ihrer Kriterien zwei Thesen verflucht: 1. die gesamten Pygmäen bilden einen Kulturkreis, der sich in einigen Punkten in zwei Gruppen, eine asiatische und eine afrikanische scheidet. 2. Dieser Pygmäenkulturkreis ist unter den jetzt feststellbaren Kulturkreisen der ethnologisch älteste (S. 48).

Von den kleinwüchsigen Völkern Asiens behandelt *Schmidt* in dem vorliegenden Bande zunächst die Andamanesen, die Semang auf Malakka, ferner die Negritos auf den Philippinen.

Die Untersuchung über die Religion der Andamanesen ist deswegen so verwickelt, weil Berichte von zwei Forschern vorliegen, *Brown* und *Man*, die sich in nicht wenigen wichtigen Punkten widersprechen. Der Grund dieser Verschiedenheiten liegt nach *Schmidt* darin, daß der eine mehr die Nord-, der andere Forscher mehr die Südstämme im Auge hatte. Es ist erstaunlich, welche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit sich in den religiösen Anschauungen so benachbarter und in den äußeren Kulturdingen so ähnlicher Völker findet: Während bei den Südstämmen nur ein Höchstes Wesen, *Puluga*, im Vordergrund steht, den Menschen wohlwollend gesinnt ist, sodaß nach ihm der Wind der heiteren schönen Jahreszeit genannt wird, das alles, auch die Menschen erschaffen hat, ihnen Wohltaten, auch den Gebrauch des Feuers gespendet hat, das aber böse Taten der Menschen durch Zyklone, Gewitter bestraft, weist die Religion der Nordstämme zwei Gestalten auf, in denen die beiden Monsune personifiziert sind; *Biliku*, das weibliche höhere Wesen, bei dem die ethischen Züge fehlen, tritt in den Vordergrund; hier fehlt die Idee der Schöpfung. Bei den Mittelstämmen herrscht ein Schwanken zwischen beiden Anschauungen (S. 74 f.). *Schmidt* hatte schon früher die Vermutung ausgesprochen, die er jetzt genügend sicherstellen kann, daß die den Nordstämmen eigentümlichen religiösen und mythologischen Anschauungen, in denen das Höchste Wesen seine überragende ursprüngliche Stellung verloren hat, durch spätere mutterrechtlich-austro-nesische Mythologie beeinflusst sind, und daß auch in der Religion der Nordandamanesen wie in der der südlichen Stämme das Höchste Wesen „sich als einer jener alten Himmels-

götter herausstellt, die mit Blitz und Donner, Sturm und Regen in enger Beziehung stehen und für die ganze Urstufe so charakteristisch sind“ (S. 85).

Man muß einmal auf den SS. 85—96 die Untersuchungen *Schmidts* über die „Abgrenzung der Jahreszeiten auf den Andamanen und die Bedeutung des Monsuns in Mythe und Religion“ nachlesen, um sich zu überzeugen sowohl von den Schwierigkeiten der Forschung, die mindestens ebenso groß sind wie die kritische Behandlung von Schriftstellertexten, Inschriften und archäologischen Denkmälern, die auf die Religion der griechischen, römischen und hellenistischen Zeit Bezug haben, als auch von der eindringenden Arbeit, mit der *Schmidt* dartut, daß die Doppelgestalt des Höchsten Wesens bei den Nordandamanesen ursprünglich ein Höchstes Wesen war, wie Puluga es im Süden mehr oder weniger noch ist. Von den Formen religiöser Verehrung bei diesen Andamanesen, bei denen Gebete nicht festgestellt wurden, ist besonders interessant, das, was Verf. „passives Primitualopfer“ nennt: Während der Mensch beim aktiven Primitualopfer selbst die Erstlingsfrüchte, d. h. einen kleineren Teil derselben dem Höchsten Wesen darbringt, wird bei den Andamanesen die Gesamtheit der Erstlingsfrüchte passiv dem Höchsten Wesen überlassen, indem die Menschen auf den Gebrauch derselben verzichten; hierbei äußert sich einer der Anthropomorphismen, die überhaupt der Gestalt Pulugas anhaften (S. 126 f.). *Schmidt* erklärt ihn aber als einen späteren Zug, der unter dem Einflusse agrarischer Kulturverhältnisse in die Anschauungen der Andamanesen gekommen ist.

Für die Darstellung der Religion der Semang-Pygmäen auf der Halbinsel Malakka kann sich *Schmidt* neben den Werken früherer Forscher jetzt besonders auf das z. T. bereits veröffentlichte, z. T. ihm im Manuskript vorliegende Material stützen, das sein Schüler und Mitarbeiter *Schebesta*¹ auf seinen mühsamen Forschungsreisen 1924 und 1925 in dem tropischen Urwald des Inneren der Halbinsel Malakka gesammelt hat. *Schebesta* hat zum ersten Male eine erschöpfende ethnologische Übersicht über diese Stämme gegeben: ethnologisch am ältesten sind die Semang, etwas jünger die Sakai- oder Pygmoïdenstämme, das jüngste Bevölkerungselement sind die Jakudn oder Urmalayenstämme. Auch bei den Semang wieder Tatsachen, die den Behauptungen des einseitigen, oben gekennzeichneten Evolutionismus direkt widersprechen; auch hier eine bunte Mannigfaltigkeit in Einzelheiten der religiösen und mythologischen Vorstellungen bei den einzelnen Völkern, und doch kann auch hier *Schmidt* eine gewisse Einheitlichkeit der Religion dieser alten Stämme herausarbeiten, die sich in folgenden Zügen zeigt (S. 208): Das Höchste Wesen ist der Donnergott, der mit Blitz und Donner die Menschen an die Übertretungen der sittlichen Gebote mahnt, die er ihnen gegeben hat. Neben diesem Höchsten Wesen steht ein weibliches höheres Wesen, das seinen Sitz in der Erde hat und von da das Wachstum der Pflanzen günstig beeinflußt. Auch dieses weibliche Höhere Wesen leitet *Schmidt* aus einer Beeinflussung des ursprünglichen Semang-Glaubens durch spätere Einflüsse aus mutterrechtlicher Bodenbaukultur ab (S. 238 f.). Die Gebote, die das Höchste Wesen aufgestellt hat, sind durchaus sittlicher Art und sind im großen und ganzen übereinstimmend. Die Semang geben an, sie könnten nicht selbst und direkt zu dem höchsten Wesen beten, sie müßten dies durch den Hala, den Medizinmann tun, der ohne Worte, innerlich, in schweigender Betrachtung zu dem höchsten Wesen betet. Charakteristisch für diese Stämme ist das Blutsühnopfer: Wenn ein Gewitter beginnt, so treten zuerst die Frauen, bei längerer Dauer des Gewitters auch die Männer, manchmal auch beide zugleich vor die Hütte, bringen sich eine Wunde an der Wade bei, sammeln das ausfließende Blut in einem Bambusrohr, vermischen es mit etwas Wasser und schleudern es dann zum Himmel empor mit den Worten: „O Kaiei, ich habe keine Schuld mehr,“ oder auch: „Hier ist meine Sünde, ich werfe Blut, ich zahle sie, ich blase sie hinweg“ (S. 173, 194). Von

¹ Vgl. *Schebesta*, Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerges von Malaya. Düsseldorf 1928. Verlag L. Schwann. (Religiöse Quellenschriften, Heft 52.)

poetischem zartem Reize ist die Verehrung der Cenoi (S. 220 ff.). Es sind kleine lichte Wesen, männliche wie weibliche, wie die Elfen oder Engelchen, die überall wohnen, auf Bergen, an Flüssen, in Wäldern und vor allem in Blumen, gute Wesen und Freunde und Helfer der Menschen. Die Gesänge, welche die Semangstämme diesen Cenoi in den Mund legen, sind nach Text und Melodie lieblich. Aber außer diesem freundlichen Zuge der Verehrung der Cenoi hat die Semangreligion etwas Strenges und Ernstes an sich; durch diesen düsteren Ernst unterscheidet sich ihre Religion von der der Feuerländer, mit der sie sonst so viel Ähnlichkeit aufweist. Schmidt läßt die Frage offen, ob dieses Strenge, Düstere von dem Dunkel des sonnenarmen gewitterreichen Tropenwaldes oder von der gespenstergeschreckten, blutgewohnten mutterrechtlichen Agrarreligion der Sakai herkommt (S. 243).

Auch bei den Negritos auf den Philippinen kommt nach den Forschungen des *P. Vanoverbergh* der Glaube an ein Höchstes Wesen vor, das in irgendeiner Weise Schöpfer ist, das durch Primitialopfer verehrt wird, besonders aber durch eine für so primitive Menschen wahrhaft großartige nächtliche Gebetszeremonie, die bei Trauung, Begräbnis, bei der Erkrankung eines Stammesmitgliedes nach einem eigenartigen, bei aller Einfachheit feierlichen Zeremoniell, mit Einzelgesang und Chorgesang, mit Wiederholung des Kehrreims durch Männer und Frauen, mit großem Ernste in einer uralten Sakralsprache abgehalten wird (S. 290 ff., 303 ff.).

Zu erwähnen ist noch der Anhang dieses Teiles, in dem *Schmidt* die Berichte über die Weddas auf Ceylon prüft. Er stellt fest, daß sie nicht zur reinen Urkultur gehören, sondern starke Beeinflussung durch spätere mutterrechtliche Kultur aufweisen und daß man nach den neuesten Forschungen von *C. G.* und *B. J. Seligmann* nicht mehr wie früher die völlige Religionslosigkeit der Weddas behaupten darf (S. 318 ff.).

Waren diese Völker im Süden Asiens ansässig, so wendet sich *Schmidt* zu den Stämmen im Norden Asiens, die als die Völker der nordischen oder arktischen Urkultur bezeichnet werden. Er behandelt ausführlich die Religion der Samojeden, der Korjaken, der Ainu und der Rentier-Eskimo: alles Stämme, die sich durch ihre hohe Sittlichkeit merklich von den angrenzenden Stämmen, die zu späteren Kulturstufen gehören, unterscheiden. Hat *Schmidt* bei den bisher besprochenen Urstämmen des südlichen Asiens (den Völkern der sogenannten zentralen Urkultur) öfters festgestellt, daß die Religion dieser Urstämme, vor allem auch die Idee des einen Höchsten Wesens verdunkelt war durch Einflüsse von Vorstellungen von Nachbarstämmen, die der späteren Kulturstufe des mutterrechtlichen Ackerbaus angehören, so finden wir bei den genannten nordasiatischen Stämmen Einflüsse sowohl dieser mutterrechtlichen Ackerbauer als auch der vaterrechtlichen Viehzüchternomaden. Von Urkultur im strengen und eigentlichen Sinne kann also in diesem nordasiatischen Gebiete nicht mehr die Rede sein. Auch unter diesen schon nicht mehr die Züge der Religion der Urkultur tragenden Religionen in den schneebedeckten Tundren Nordsibiriens und Nordkanadas bis an die unwirtlichen Küsten des Nördlichen Eismeers hin findet *Schmidt* eine uralte, wenn auch überlagerte Eingottreligion: Ein Höchstes Wesen, das als das Gute verehrt wurde und als der Gesetzgeber für ihr sittliches und soziales Leben galt, wurde von diesen nordischen Urmenschen durch Gebet, mehr noch durch Opfer mit Gebet und durch Feste verehrt (S. 562 f.), und unter diesen Opfern ragt besonders ein Primitialopfer hervor, in dem sie von ihrer Jagdbeute die markhaltenden Knochen, die Schädel- und Langknochen, also das Wertvollste dem Höchsten Wesen darbringen (S. 541 ff.; vgl. über dieses Schädel- und Langknochenopfer die Forschungen von *A. Gahs*; siehe diese Zeitschrift VI 1929, 157).

Es ist durchaus berechtigt, zu diesem arktischen Schädel- und Langknochenopfer die vorgeschichtlichen Funde in Parallele zu setzen, die bisher an drei Stellen (Drachenloch in der Schweiz, Petershöhle in Mittelfranken, die Olserahöhle in den Ostkarawanken) gemacht wurden. In diesen drei Fällen handelt es sich um Schädel- und Langknochen des Höhlenbären, die in einer solch auffallenden Ordnung aufgeschichtet sind, daß man annehmen muß,

daß diese Schichtung mit Absicht, und zwar als Zeichen eines Opfers geschehen sein muß. Der Schluß, daß es sich hier um ein altpaläolithisches Opfer handelt, ist begründet, ebenso die chronologische Parallelisierung der altpaläolithischen Knochenkultur, wie *Menghin*¹ diese vorgeschichtliche Schicht nennt, mit der ethnologischen Arktiskultur (527 f.).

Auf die Einzelheiten in den Glaubensvorstellungen, den Ideen über Seele, Sittlichkeit und Jenseits, in den Benennungen des Höchsten Wesens und den Formen seiner Verehrung, in der Geisterwelt, die neben und unter dem Höchsten Wesen bei diesen arktischen Urvölkern steht, einzugehen, ist hier aus Raumgründen unmöglich. Auf einige besondere Züge sei aber doch hingewiesen, zunächst auf die Darlegungen über das Wesen des Shamanentums und die Berufung dazu (S. 364 ff.; 518 ff.), auf die individualpsychologisch wichtige Tatsache, daß gegenüber den Shamanen einzelne dieser nördlichen Primitiven Zweifel hegen (S. 523 f.), auf die Grenzenlosigkeit der Gottesidee bei den Samojeden, die an Pantheismus erinnert (S. 382 ff.), das Gebet, das eine Seherin (Shamanin) für die glückliche Heimreise des Dänischen Forschers Rasmussen in schweigendem inneren Flehen verrichtete (S. 513 ff.), die besondere Weihe einzelner Menschen von Kindheit an durch ein eheloses Leben hindurch an Num, das Höchste Wesen bei den Samojeden (S. 370); die Gewissenhaftigkeit, mit der die Korjaken auf vorneheliche Keuschheit achten, und die enge Verbindung, in die sie diese Forderung der Keuschheit und den Abschluß der Ehe mit dem Höchsten Wesen bringen (S. 410 ff.). Mit einer fühlbaren Wärme spricht *Schmidt* von der Religion dieser arktischen Völker, besonders von der Urschicht ihrer Religion, die unter den jetzigen religiösen Verhältnissen der genannten Völker sichtbar wird (S. 563 ff.).

Die ganze zweite Hälfte seines gewichtigen Bandes widmet Verf. der Darstellung der Religion der australischen Urvölker, die er schon in seinem ersten Bande behandelt hatte. War jene frühere Darstellung großen Teils von Polemik durchsetzt, so gibt er jetzt eine positive Darstellung. *Schmidt* weist zunächst darauf hin, daß man Australien heute nicht mehr als ein Gebiet einheitlicher primitiver Kultur ansehen darf: Vom ethnologischen Standpunkte aus hatte Graebner, vom linguistisch-religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus hat *Schmidt* die bunte Mannigfaltigkeit der Kulturkreise und Kulturzonen des australischen Erdteiles aufgezeigt. Nach der Übersicht über die 6 Kulturschichten Australiens behandelt er die religiösen und sittlichen Anschauungen folgender australischer Stämme: der Kurnai mit Munga ngaua, der Kulin mit Bundjil, der Yuin-Kuri mit Daramulun, der Wiradyuri-Kamilaroi mit Baiame als Höchstes Wesen. Neu an dieser Darstellung ist vor allem die noch genauere Heranziehung von älteren und neuesten Berichten, so z. B. auch der Berichte Mannings, der 1832 mit Goethe, 8 Monate vor dessen Tode, zusammengetroffen und von dem greisen Dichter auf die Wichtigkeit der Aufzeichnungen über die religiösen und sittlichen Verhältnisse der Eingeborenen Australiens, wohin M. zu reisen gedachte, hingewiesen worden war (S. XIV f. 850 f.). Für die Feststellung der Urreligion ist wichtig der ethnologische Nachweis *Schmidts*, daß der Geschlechtstotemismus erst verhältnismäßig spät, und zwar dadurch entstanden ist, daß ein totemistisches Zweiklassensystem auf eine urkulturelle Gleichberechtigung beider Geschlechter einwirkte (S. 571 ff.; 1081; *Schmidt* stellt übrigens das selbständige Bestehen des Bumerang-Kulturkreises in Frage).

In den Jugend- bzw. in den Knabenweihen dieser australischen Stämme wird der Jugend die Stammestradition überliefert, werden ihr die religiösen Stammeslehren und die sittlichen Stammesgebote übermittelt. Darum sind die Berichte über diese Jugendinitiationen religionsgeschichtlich so wichtig, und darum hat *Schmidt* sie mit so großer Hingabe dargestellt, sorgfältig analysiert und kritisch gewertet. Auch für die Religionen der südastralischen Urstämme stellt *Schmidt* eine Grundsicht fest: Die Religion des alten Himmelsgottes der Urzeit. Bei einigen Stämmen hat die Astralmythologie sich über den Glauben an das Eine

¹ O. Menghin, Das Weltbild der Steinzeit. Wien 1931, S. 122.

Höchste Wesen gelagert; aber bei zwei Stämmen, bei den Kurnai und den Bunurong läßt sich feststellen, daß die Gestalt des Höchsten Wesens nicht astralmythologisch überdeckt ist. Bei den anderen Stämmen ist das Höchste Wesen zusammengefloßen mit dem Sonnenhelden einer solar beeinflussten lunaren Zweiklassenmythologie (S. 1093 ff.; 666; 672 ff.; 716 f.). Bei den eben genannten beiden Stämmen steht das Höchste Wesen noch in lebendiger Beziehung zu den Menschen und zu der (monogamen) Einzelfamilie der Urkultur, welche die Trägerin der ganzen sozialen Ordnung ist (S. 1104). Bei den anderen Stämmen tritt das Höchste Wesen in größere Ferne zu den Menschen und in eine gewisse Untätigkeit. Leider muß auch hier wieder auf eine Darstellung der wertvollen Analysen der einzelnen Initiationszeremonien verzichtet werden, so z. B. auf die Darstellung der Bedeutung des Emporhebens der Jünglinge zum Himmel, zum Höchsten Wesen hin bei den Kurnai, der Bedeutung des Zahnausschlagens.

Es ist ganz unmöglich, in einem raumbeschränkten Referate alle Einzelergebnisse des inhaltsreichen Bandes, dem ein genaues Inhaltsverzeichnis und ausführliche Register beigegeben sind, auch nur aufzuzählen, geschweige dazu kritisch Stellung zu nehmen. *Schmidt* verfügt über eine staunenswerte Kenntnis und Beherrschung des Materials, eine bewunderungswürdige Kraft der Analyse und auch der Synthese, eine intuitive Begabung, Zusammenhänge zu schauen, für deren Erweis er dann Stein für Stein des Beweisbaues zusammenfügt. Der neue Band seines Werkes wetteifert, wie man wohl sagen darf, an Wert mit dem vorhergehenden, und mit Spannung sieht man dem folgenden Bande entgegen, der die Religion der afrikanischen Urstämme, besonders der Pygmäen Zentralafrikas auf Grund neuester Forschungen bringen wird. Von Herzen sei dem *Verf.* Glück zur Vollendung des vorliegenden und zur Abfassung des kommenden Bandes gewünscht. Jeder neue Band des Ursprungs der Gottesidee ist ein neues bleibendes Verdienst um die Religionswissenschaft und auch um die Ethnologie. Dem Verleger gebührt das Lob, daß er dem inneren Werte der Bände entsprechend ihnen eine würdige Ausstattung gegeben hat.

2. Wenn wir an dieser Stelle die „Weltgeschichte der Steinzeit“ aus der Hand des Wiener Prähistorikers *O. Menghin* anzeigen, so sei von vornherein betont, daß hier keinerlei Stellung zu ihren prähistorischen Teilen beabsichtigt ist, sondern nur die nicht leicht zu überschätzende Bedeutung dieser gewaltigen, ganz neuartigen Synthese der ältesten Menschheitsgeschichte, der Frucht einer zehnjährigen intensiven Forschungsarbeit, unterstrichen werden soll. Von der vorgeschichtlichen Archäologie geht *M.* aus, schildert die einzelnen Kulturen der ältesten, mittleren und jüngsten Steinzeit, verfolgt sie durch alle Erdteile und setzt dann die Ergebnisse der prähistorischen archäologischen Forschung in Parallele zu den Resultaten der Ethnographie. Zu dieser Synthese hat ihn *P. Schmidt* angeregt, und mit Hilfe der kulturgeschichtlich-ethnologischen Methode *Graebners* und *Schmidts* gelingt es *M.*, einen weitgehenden Parallelismus der Kulturschichten der ausgestorbenen Steinzeitmenschen und der Kulturkreise der heute noch auf dieser Kulturstufe lebenden Primitiven nachzuweisen. Außerdem zieht er die Ergebnisse der Sprachen- und Rassenforschung heran und setzt sie mit den archäologisch und ethnologisch erarbeiteten Kulturkreisen in Beziehung. Daß in den Übersichten *dieser* Zeitschrift ein, wenn auch kurzer, doch nachdrücklicher Hinweis auf die epochemachende Bedeutung der *Menghinschen* Synthese der archäologischen und ethnologischen Urgeschichte der Menschheit gegeben wird, ist darin begründet, daß *M.* alle Äußerungen der geistigen Kultur, auch die der Religion auf das genaueste behandelt, so z. B. S. 123 ff. die Feststellung eines protolithischen Uropferkultes, von dem bei *Schmidt* (III, S. 527 ff., siehe oben S. 356) die Rede war. *Menghins* Werk hat nicht nur den Gesichtspunkt für die beteiligten Disziplinen erweitert, sondern gibt auch den Anstoß zu neuen und weiterführenden Untersuchungen. Dem Nichtprähistoriker wird das Verständnis der Ausführungen durch die Fülle der Abbildungen und Karten, die dem Werke beigegeben sind, wesentlich erleichtert.

3. In dem vorhergehenden Bande seines „Ursprungs der Gottesidee“ hatte *P. Schmidt* bei der Darstellung der Religion der südamerikanischen Urstämme sich für die Religion der Feuerländer auf die Forschungen seines Schülers und Mitarbeiters *Martin Gusinde* stützen können. *G.* hatte in den Jahren 1918—1924 vier Forschungsreisen ins Feuerland unternommen, deren Ergebnisse, soweit sie den einen Stamm der Selk'nam, eines nomadisierenden Jägervolkes, betreffen, er nun in einem stattlichen Bande von 1200 Seiten (dazu ein Tafelband mit 129 Bildern auf 50 Lichtdrucktafeln) niedergelegt hat. Mit vorbildlichem Fleiße, außerordentlicher Einfühlungsgabe und großer Exaktheit forschte und berichtet *G.* in fesselnder Darstellung über die Geschichte, die Heimat und alle Seiten der Kultur der Selk'nam. Man fühlt bei ihm eine warme menschliche Teilnahme für diese „Wilden“ heraus. *G.* hebt hervor, wie alle Einrichtungen dieser primitiven Indianer, die zur sogenannten südlichen Urkultur gehören, eine staunenswerte Fähigkeit der Anpassung an die Umwelt, an die Lebensbedingungen in ihrer kalten, unwirtlichen, keine Pflanzennahrung, sondern nur Jagdwild gewährenden Heimat verraten. Er ist nicht blind für die Charakterfehler der Selk'nam; aber er stellt einen Hochstand sittlichen Verhaltens, die monogame Einzelfamilie als Grundlage der sozialen Ordnung (wenn es auch vorkommt, daß ein Selk'nam aus wirtschaftlicher Notwendigkeit oder aus Ehrgeiz zwei Frauen nimmt), das gute Verhältnis zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, die Sorge der Eltern für eine gute Erziehung ihrer Kinder und als deren Wirkung eine große Selbstbeherrschung fest. Wie keinem früheren Forscher ist es *Gusinde* gelungen, einen tiefen Einblick in die Geisteswelt der Selk'nam zu tun; er gewann in solchem Maße das Vertrauen dieser Indianer, daß sie ihm als dem ersten Europäer die Teilnahme an ihrer Kloketenfeier, einer geheimen Männerfeier, gestatteten. Und so liegt der Schwerpunkt seines Werkes in dem 4. Teile (S. 483—1083), in den genauen Mitteilungen über die religiösen und sittlichen Anschauungen, über die Mythologie, über die verschiedenen Geister und über die geheime Kloketenfeier. Unwiderleglich beweist er das Vorhandensein eines völlig ursprünglichen Eingottglaubens, und es wird wohl zweckentsprechend sein, wenn wir hier seine eigene gedrängte Zusammenfassung seiner Feststellungen über den Eingottglauben dieses feuerländischen Urstammes (S. 507 f.) wiedergeben:

„Ihre Religion ist monotheistisch; denn sie anerkennen einen einzigen, selbständigen Geist, dem göttliche Attribute zuerkannt werden. Weil diese ausschließlich auf Temáukel fallen, erscheint er wirklich als ein Höchstes Wesen.

„Er trägt einen Eigennamen, den man aus Ehrfurcht sehr ungern gebraucht; die wenigen üblichen Decknamen finden ebenfalls nur spärliche Verwendung. Dies erweist ihn als eine bestimmte Persönlichkeit. Seinem Wesen nach ist Temáukel ein reiner Geist, weil er keinen Körper besitzt.

„Der am häufigsten genannte Charakterzug ist das beständige Dasein; denn „er war immer da“. *T.* gilt als der Urheber des Sittengesetzes und als Wächter über die Handlungsweise der Menschen; damit ist der Weiterbestand der menschlichen Gesellschaft gewährleistet. Um das Los des einzelnen kümmert er sich nicht und versteigt sich bisweilen vermeintlich zu Willkürlichkeiten. In erhabener Einsamkeit, in Weltenferne wohnt er, kennt weder Weib noch Kinder und unterhält mit niemandem engere Beziehungen. Zum Vollstrecker seiner Aufträge hatte er am Zeitbeginn den Kenós entsandt. Auch die Welt läßt er ihren eigenen Weg nehmen; die ungeformte Erde und das durchsichtige Himmelsgewölbe hat er zwar geschaffen, aber zur weiteren Umgestaltung überließ er das Weltall sich selbst und den Ahnen.

„Doch kennt er das Tun und Lassen des Menschen. Da er überdies für Fehltritte bestimmte Strafen verhängt, sind Wohlergehen aller und geordnete Verhältnisse gesichert. Temáukel veranlaßt das Sterben, und die menschliche Seele eilt zu ihm hinauf.

„Dieser Glaubensinhalt begründet eine ausgesprochene Diesseitsreligion und ist ganz für das irdische Dasein berechnet. Kein Indianer kümmert sich um das Jenseits, dessen Vorhandensein zwar jedem vertraut ist, auf das sich vorzubereiten aber niemandem in den Sinn

kommt. Hier auf Erden ist ja alles geordnet und der einzelne weiß sich selber sichergestellt, wenn er der bestehenden sittlichen Ordnung sich fügt. Deshalb fehlen auch die Bittgebete fast vollständig, weil man sich um Förderung des persönlichen Wohlergehens durch die Gottheit eigentlich nicht zu bemühen braucht. Die Lebensführung der Menschen ist wohl in bestimmte Richtung gezwungen, aber niemand fühlt dabei Hemmungen oder Druck. Jeder hält sich brav; nicht weil er dafür im Jenseits etwas erwartet, sondern weil er damit ein glückliches Erdendasein sich schafft. So steht Temáukel immerhin da als letzte Ursache allen Seins. Die Selk'nam bilden den Mittelpunkt des Geschaffenen. Ihre Weltanschauung ist eine egozentrische; denn was außerhalb ihrer kleinen Welt liegt, das kümmert sie nicht.“

Temáukel wird nicht nur als wirklich lebendes Höchstes Wesen anerkannt, sondern auch durch religiöse Ehrfurcht und eigentliche kultische Akte, teils Gebete, teils Opfer, ausgezeichnet (S. 513).

Wenn über alle primitiven Stämme, besonders über solche, die von dem Aussterben, das auch den Selk'nam droht, schon getroffen sind, so eingehende und sachkundige Forschungen vorlägen, so würde nicht so manches Dunkel über die Religion der australischen Urstämme bleiben, das *Schmidt* mehrfach feststellen mußte. *Gusindes* Selk'nam-Werk ist eine der bedeutendsten Neuerscheinungen der Ethnologie und der Religionswissenschaft; möge es ihm möglich werden, auch die Bände über die beiden anderen Feuerlandstämme herauszubringen!

4. Nicht mehr zur Urkultur gehört das ostafrikanische Volk der Banyamwezi, der „Kinder des Mondes“, dem *P. Fr. Bösch*, ein Missionar aus der Gesellschaft der Weißen Väter, auf Grund jahrelanger eigener sorgfältiger Beobachtungen eine ausführliche, auch durch gute Abbildungen bereicherte Monographie widmet, für die ihm nicht nur die Völkerkunde, sondern auch die Religionswissenschaft Dank schuldet. Wir übergehen hier seine Schilderungen von Land und Leuten, seine genauen Mitteilungen über ihre materielle Kultur, ihre Familienorganisation, über ihre Ideen von Seele und Jenseits, über Totemismus, über ihre Moral, ihre sexuelle Unsittlichkeit, die das eine, und über die weit verbreitete Praxis der Zauberei, welche das andere große Hindernis der Christianisierung ist. Über die einzelnen Anwendungen der Magie, über die Geheimbünde der Zauberer und ihre Aufnahmezeremonien, sowie über die Opfer für die Ahnen bringt er einen zuverlässigen eingehenden und für die genannten Wissenschaften wertvollen Bericht. Seine Ausführungen über die einzelnen Formen des Ahnenkultes (z. B. über die Einrichtung, daß zur Darbringung der Opfer für die verstorbenen Könige eine Art Vestalin eingesetzt wird) und über die Technik der Opferarten, sowie über Geheimbünde können mit gutem Recht zur Deutung ähnlicher, sonst schwer verständlicher Erscheinungen bei anderen Naturvölkern, aber auch bei klassischen Völkern herangezogen werden. Hier sei hervorgehoben, was Bösch von der Gottesidee der Banyamwezi berichtet; er zeigt, daß sie weder Polytheisten, noch Pantheisten sind, daß sie weder Idole noch Fetische im eigenen Sinne des Wortes haben (S. 24), daß sie an die Existenz eines Höchsten Wesens glauben, das sie zwar mit verschiedenen Namen benennen, mit denen sie aber nur ein Wesen meinen, von dem sie eine relativ erhabene Vorstellung haben und dem sie auch Verehrung durch Anbetung, Anrufung und ein sehr eindrucksvolles feierliches Bittopfer darbringen. Bösch bringt eine wohlbegründete Erklärung für die auffällige Tatsache, daß der Ahnenkult den Kult des Höchsten Wesens zurückdrängt: Vielleicht, so meint er, müsse man bei den Opfern, die man den Ahnen darbringt, bei denen man aber Gott anruft, zwei voneinander verschiedene Teile unterscheiden: 1. das eigentliche Opfer, 2. die Zuteilung des ihnen zukommenden Teiles an die Ahnen; diese Zuteilung sei gleichsam eine Teilnahme der Ahnen an dem Opfer, welches ihre Nachkommen der Gottheit darbringen; dann wäre es z. T. der Gottheit, z. T. den Ahnen dargebracht worden; schließlich wäre Gott vollständig vergessen worden, eben weil er gut ist, und man hätte alles den Ahnen dargebracht, weil sie maßlos anspruchsvoll, böseartig und heimtückisch seien. In zwei Grundirrtümern der

Banyamwezi sieht Bösch den Grund, daß die Opfer, vor allem die blutigen, die nur Gott zu kamen und die Abhängigkeit von ihm zum Ausdruck bringen sollten, den Ahnen dargebracht werden: 1. ein falscher Begriff vom Kult und vom Opfer: sie sehen im Opfer heute nur noch ein Mittel, die Ahnen zu besänftigen; 2. eine vage, phantastische und falsche Idee über das Leben der vom Leibe getrennten Seele: diesen Seelen der Toten schreiben sie einen großen Einfluß auf das Schicksal der Nachkommen zu. Wenn sie auch Gott und seine Oberherrschaft über alles anerkennen, so ist doch der Ahnenkult viel mehr in die Augen fallend, äußerst intensiv und vor allem auch gut organisiert (S. 164 ff.). Bösch's Buch zeugt nicht nur von einer guten Beobachtungsgabe, sondern auch von gewissenhaftem Fleiße bei seinen Untersuchungen und einem klugen Urteil bei der Deutung.

5. Schon in einer früheren Übersicht wurde auf das verdienstliche Unternehmen von H. Haas, einen Bilderatlas zur Religionsgeschichte herauszugeben, empfehlend hingewiesen. Der Herausgeber selbst hat die Bilder zur Religion der Ainu bearbeitet; er gibt auf 18 Seiten einen gedrängten Überblick über die Ainu, ihre Religion und auch über die Literatur darüber; zur Ergänzung sei verwiesen auf das oben besprochene Werk von P. Schmidt (III S. 427—492) und auf einen (japanischen) Aufsatz von Kindaichi in der japanischen Zeitschrift „The Japanese Journal of Folklore“ (Tokyo 1929, Bd. I, Nr. 2) über das „Bärenfest bei den Ainu“, dessen Inhalt Masao Oka im *Anthropos*, Bd. 25, 1930, S. 1088—1090 wiedergibt.

In den sachkundigen Händen von K. Th. Preuß lag die Herausgabe der Bilder und des einleitenden Textes zur Religion der Mexikaner. Preuß gliedert seine Einführungsbemerkungen in die Abschnitte: Welterschöpfung und Weltbild; Menschen und Sterne; die Götter; der Kult und bringt sowohl durch die glückliche Auswahl der Bilder als auch durch den sachlichen, klaren Text die eigenartige mexikanische Religion und die seltsamen bildlichen Darstellungen dem Verständnis nahe.

Ebenso verdienstlich ist das Heft mit den Bildern zur Religion des Mithra, das Johannes Leipoldt besorgt hat und in dem er die wichtigsten und auch die in allerjüngster Zeit gefundenen Monumente (Dieburg, Trier, Capua, Stockstadt) dieses Kultes zusammenfaßt und mit knappen, aber gediegenen Erläuterungen begleitet. Er hebt mit Recht, gerade auf Grund der Monumente, die synkretistische Eigenart dieses Kultes hervor, so z. B. die Verschmelzung des reitenden Mithra des Reliefs von Dieburg mit dem germanischen Wodan (S. XIII). Der Haas'sche Bilderatlas, dem der Verleger eine gediegene Ausstattung, die auf dem guten Kunstdruckpapier die Abbildungen deutlich zur Geltung kommen läßt, gegeben hat, ist für die Religionsgeschichte ein begrüßenswertes, äußerst nützliches Hilfsmittel; denn die darin gebotene Veranschaulichung durch das jeweils von Fachkennern sorgfältig ausgewählte Bildermaterial fördert wesentlich das Verständnis der Religionen. Für Gebildete, besonders aber für den akademischen Unterricht bietet die bequeme Sammlung von Bildern, die oft mühsam erst aus mehreren Werken zusammengesucht werden müßten, eine nützliche Hilfe. Dem Atlas sei glückliche Fortsetzung gewünscht.

6. Die Verfasserin der Studie über den orientalischen Schlangendrachen, Barbara Renz, will zum Verständnis der Frage beitragen, was die Schlange im Paradies und die Verführung bedeutet, die ihr zur Last gelegt wird. Zu diesem Zwecke untersucht sie mit staunenswerter Belesenheit die Ideen, die sich mit der Schlange und dem Drachen in der ägyptischen, phönizischen, babylonischen, elamitischen, indischen, und zwar sowohl der buddhistischen wie der vor- und nachbuddhistischen, der medischen und persischen, der chinesischen und japanischen Religion verknüpfen. In allen diesen Religionen erscheint ihr die Schlange (bzw. der Drache) als die Trägerin unsterblicher Lebenskraft, als das Leben, als die Herrin des Lebens, als die Verkörperung des Lebens- und des Zeugungstriebes. So wird sie zum Symbol

des Geschlechtstriebes und seiner Verführungskraft; in dieser Bedeutung erscheine sie auch in der Genesis, und die Verfluchung der Schlange im Paradiese sei nichts anderes als die sittliche und religiöse Verurteilung der Vergöttlichung dieses Triebes. Mit großem Fleiße hat die *Verfasserin* das weit verstreute, umfangreiche Material gesammelt, und man muß nicht nur ihren Fleiß, sondern auch den Mut bewundern, mit dem sie sich diesem Gegenstande und auch der Deutung, die sie ihm gibt, hingegeben hat. Daß sie nicht immer und überall die neueste Literatur herangezogen hat, wird man ihr bei den Schwierigkeiten, unter denen sie arbeiten mußte, nicht vorwerfen können. Ihre Schrift, die nur einen Ausschnitt aus ihrer größeren Arbeit über „Schlangendrache und Baum“ darstellt, bleibt eine verdienstvolle Fundgrube, wenn man auch an einigen Stellen ihr in der etwas einseitigen, nicht alle Erklärungsmöglichkeiten berücksichtigenden Deutung des Materials nicht ganz folgen kann.

Friedrich Andres.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Herbstkursus der Wissenschaftl.- Pastoralen Vereinigung.

Das vorliegende Heft bringt auf vielfachen Wunsch die vier Vorträge des Seelsorgerkurses, den die Wissenschaftlich-Pastorale Vereinigung für die Diözesen Köln und Aachen am 14. und 15. Sept. d. J. in Köln und Düsseldorf veranstaltete. Kann auch der tote Buchstabe immer nur einen Teil dessen festhalten und wiedergeben, was das lebendige Wort bot, und mußte bei der Einrichtung für den Druck die eine oder andere glückliche Eingebung des Augenblicks den besonderen Anforderungen eines Zeitschriftenaufsatzes zum Opfer fallen, so gibt die vorliegende Fassung doch die Gedanken um so treuer und sorgfältiger formuliert wieder und sucht auch von der Frische und Unmittelbarkeit des mündlichen Vortrages noch so viel als möglich zu retten.

Über den Verlauf der Tagung, die von mehr als 500 Teilnehmern besucht war, hat Domkapitular *Dr. Koschel*, Aachen, in der Köln. Volksztg. (Nr. 455, 26. Sept.) berichtet und dabei den Ertrag mit feinem Gefühl für das Wesentliche herausgeschält. Der Ernst der Zeit, die auch für Kirche und Seelsorge heraufzuziehen scheint, fand in dem ungewöhnlich starken Besuch sinnfälligen Ausdruck, und die Stimmung, unter der beide Tage standen, konnte wohl an ähnliche Versammlungen der Kriegs- und Revolutionszeit vor zehn und mehr Jahren erinnern.

Die Religionskritik des Bolschewismus.

Unter dem Titel „Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre“ bringt soeben der Verlag Herder & Co. in Freiburg eine zusammenfassende wissenschaftliche Darstellung des Bolschewismus aus der Feder von *Waldemar Gurian* heraus (338 S.; 6,20 M., geh. 6,80 M., in Leinwand 8 M.).

Wir brauchten sie, je länger desto dringlicher. Nicht als ob es an Veröffentlichungen

über den Bolschewismus, vom Buch über die Propagandabroschüre zum Zeitungsartikel hinab, fehle. Gerade das Gegenteil ist der Fall, aber eben deshalb tut endlich einmal eine zuverlässige, objektive Orientierung auch von katholischer Seite her not. Denn nachgerade droht es doch dahin zu kommen, daß man auch in unseren Kreisen, durch die einander diametral zuwiderlaufenden Urteile über den B. verwirrt, gänzlich auf eine Stellungnahme ihm gegenüber verzichtet, gegenüber den lauten Warnungen vor ihm immer skeptischer und mißtrauischer wird, je greller die aufgetragenen Farben sind, und immer mehr Neigung zeigt, den Beschwichtigungen Glauben zu schenken, die von der anderen Seite her ins Volk getragen werden. Man kann diese Haltung verstehen. Allzuviel ist über den B. und seinen baldigen Untergang prophezeit worden, aber die Erfüllung blieb aus. Allzuviel ist für und gegen ihn geschrieben worden, ohne daß man imstande gewesen wäre, die Richtigkeit der Darstellungen nachzuprüfen, Verallgemeinerungen und Übertreibungen auszuscheiden, ohne den Wahrheitskern preiszugeben, über die Glaubwürdigkeit hier der Emigranten und ihrer geschäftigen Propagandabüros, dort der Sowjets und ihres noch raffinierter aufgebauten Agitationsapparates ein Urteil zu gewinnen. Nun wurden allmählich die Beziehungen zwischen der Sowjetunion und Westeuropa, nicht zuletzt Deutschland, wieder angeknüpft; deutsche Besucher kamen nach Leningrad und Moskau und fanden die Kirchen nicht in dem Umfange zerstört und die Religion durchaus nicht so unterbunden, wie man es ihnen geschildert hatte; deutsche Wirtschaftsführer besichtigten die sozialisierten russischen industriellen Betriebe, mußten ihre gewaltigen technischen Fortschritte anerkennen und fanden die Lebenshaltung des arbeitenden Volkes, wenn auch weit unter dem deutschen Durchschnitt, so doch für russische Verhältnisse immerhin noch erträglich; deutsche Künstler, die in den russischen Hauptstädten gastierten, er-

zählten von den eifrigen Bemühungen der Sowjets um Hebung der Volksbildung und Anteilnahme weitester Volkskreise an künstlerischen Veranstaltungen allerersten Ranges. Das alles zusammengekommen diente nicht etwa nur dazu, bisherige Einseitigkeiten und Übertreibungen der Kritik am Bolschewismus zurechtzurücken, sondern brachte mehr und mehr diese Kritik selbst zum Verstummen und führte zu einer verhängnisvollen Unterschätzung der Gefahr, die unserer westlich-christlichen Kultur doch ganz ohne Zweifel vom Osten her droht.

Wir sahen eben die Dinge stets viel zu sehr nur von der Außenseite her, und auch die katholischen Darstellungen erhoben sich nur ganz selten einmal darüber hinaus. So gewahrten wir die Auswirkungen eines ungeheuren Machtwillens, dessen Erfolge man sich auf die Dauer aber doch nicht lediglich aus brutaler Gewaltanwendung erklären konnte, sondern die offenbar zuletzt aus einer die Menschen und Menschenwillen beherrschenden Idee stammen mußten. Wir hörten von den Ausbrüchen eines fanatischen Religionshasses und konnten ihn in seinen letzten Ursachen doch nicht recht begreifen. Wir standen vor dem ungeheuerlichen Versuche, die alte Gesellschaftsordnung bis auf Familie und Ehe hinab aus dem Boden zu reißen, empfanden aber deutlich, daß der tiefste Grund nicht etwa nur ein verantwortungsloser und zügelloser sittlicher Liberalismus sein konnte.

Indem ich diese Mängel und Lücken aufzeige, glaube ich am besten die Vorzüge der neuen Darstellung von *W. Gurian* deutlich gemacht zu haben. *G.* verfügt nicht nur über die für diese Aufgabe unerläßlichen russischen Sprachkenntnisse, die ihm den Zugang zur bolschewistischen Originalliteratur bis zum Flugblatt und zur Tageszeitung verschafften; über eine ausgebreitete Kenntnis der außer-russischen Publikationen über den B., die ihn instand setzte, auch hier endlich einmal kritisch zu sichten (vgl. die Anmerkungen); über eine ausgezeichnete Einfühlungsfähigkeit in russisches Denken und Leben. Sondern er geht auch nach einer Darstellung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Vor-

aussetzungen des B. und der Eroberung der Macht durch die bolsch. Partei (1. und 2. Teil) in den folgenden Abschnitten über die Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik des B., die Entwicklung der bolsch. Partei (mit einer interessanten Charakteristik ihrer Führer) und die bolsch. Doktrin überall wirklich bis auf die theoretischen Grundlagen hinab (3. und 5. Teil) und entwickelt daraus im Schlußabschnitt die scharfsinnige Kritik des gesamten Systems. Vielleicht würde die Einfügung zweier kurzer Abschnitte über die tieferen Zusammenhänge des B. mit der Eigenart des russisch-asiatischen Menschen und über die orthodoxe Kirche in ihren Beziehungen zu Staat und Volk manches noch verständlicher machen (ganz wenig davon habe ich s. Z. in *dieser Zeitschrift* 1930, 257 ff. „Sowjetrußland“ anzudeuten versucht). Eine fast 100 Seiten umfassende Zusammenstellung von Originaldokumenten bolsch. Lehre und Praxis, eine sehr dankenswerte Erklärung der bekanntesten bolsch. Ausdrücke, Literaturhinweise, inhaltreiche Anmerkungen, Namen- und Sachregister machen das Werk zum wertvollsten Hilfsmittel für das Studium des bolsch. Problems, das wir zur Zeit besitzen.

Als Probe der Darstellungsweise *G.'s* gebe ich mit frundl. Zustimmung des Verlags einen Abschnitt wieder, in dem *G.* die so wichtige und von manchen Optimisten immer wieder verkannte innerliche, folgerichtige und notwendige Verbindung der bolsch. Religionskritik mit der vorbehaltlos übernommenen und in starrer Ideologie ausgebauten marxistischen Grundlage des B. aufzeigt (S. 174 ff.; die Sperrungen sind von mir).

„Man könnte meinen, daß der dialektische Materialismus im Grunde genommen nur eine politische und soziale Theorie und Anweisung für die Praxis bedeute, die eigentlich nichts mit weltanschaulichen Inhalten, mit Metaphysik und vor allem der Religion zu tun habe. Ihre philosophische Terminologie sei eine rein äußerliche Angelegenheit, die sich leicht ablösen lasse. Aber diese Ansicht, die gelegentlich auch einzelne westeuropäische Kommunisten wie *Höglund* vertreten haben, der an die Vereinbarkeit von Kommunismus

und Religion glaubte und dafür aus der Dritten Internationale ausgeschlossen wurde, zeugt von einem völligen Mißverstehen der Grundlagen des dialektischen Materialismus. Der dialektische Materialismus enthüllt gerade in seiner Anwendung, in seinen politischen und sozialen Deutungen, in seiner Betonung des politischen und gesellschaftlichen Lebens seine weltanschauliche Eigenart, seinen Charakter als einer Ersatzreligion, die an Stelle der bisherigen Religion, insbesondere des Christentums, treten soll.

Alle politischen und sozialen Theorien, alle Deutungen der Gesellschafts- und Geschichtsentwicklung, alle Erörterungen über Imperialismus, die Diktatur des Proletariats usw. sind vom Glauben bestimmt, daß das Ziel des menschlichen Wesens und der Menschheit in der Organisation der irdischen Gesellschaft und der für sie entscheidenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse besteht. Das Ziel der Entwicklung ist genau gegeben, an Stelle des durch die Geschichte zum Selbstbewußtsein gelangenden absoluten Geistes der *Hegel* folgenden Idealisten ist die Selbsterkenntnis der produzierenden, arbeitenden Menschheit getreten. Wegen ihrer vollkommenen Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation ist sie nicht mehr von der Natur abhängig; sie kennt keine Herrschaft der Sachen, der Ware, des Kapitalismus und ihrer Marktgesetzlichkeit über den Menschen, sie erfaßt ihr eigenes Wesen dadurch, daß sie es versteht, die Wirtschaft zu organisieren; jeder erhält die Fähigkeit, seine Gaben zu entfalten, es gibt also keinen Gegensatz mehr zwischen dem Ganzen und einzelnen Gruppen, da die gesamte Produktion nach einem gesellschaftlichen Gesamtplan erfolgt, der Überraschungen durch Krisen ausschließt, die im Kapitalismus durch die Anarchie des Marktes, die Konkurrenz usw. hervorgerufen werden. Die sozialistische Wirtschaft verwirklicht dadurch die Forderungen der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, die im Kapitalismus leere Schlagworte, abstrakte Formeln bleiben müssen.

Es ist also eine Selbstgenügsamkeit der produzierenden Menschheit, welche vom strengen Marxismus, dem dialektischen Ma-

terialismus als Sinn der Geschichte erkannt und aufgestellt wird. Durch dieses Ziel, das zugleich den immanenten Sinn der Entwicklung enthält, wird alle Transzendenz überflüssig, d. h. der Marxismus, und zwar der Marxismus von Marx selber, ist streng atheistisch, weil das Ziel der Geschichte kein Jenseits zuläßt, es überhaupt unmöglich macht. Jede Religion ist diesem Jenseits zugeordnet, sie ist also geradezu Verneinung des marxistischen Zieles, der sich selbst genügenden, produzierenden Gesellschaft, daher ist der Marxismus seinem ganzen Wesen nach antireligiös. Andere sog. ideologische Formen, nicht unmittelbar wirtschaftliche Tätigkeiten des Menschen, Kunst und Wissenschaft, werden auch in der sozialistischen Gesellschaft erhalten bleiben, sie werden sich sogar erst in ihr voll entwickeln und frei entfalten können, da sie dann nicht mehr, wie in der heutigen Welt, als Verkappungen ungerechter Verhältnisse, als Ausdruck vorübergehender sozialer Erscheinungen aufzutreten brauchen. Dann sind sie der Ausdruck der menschlichen, produktiven Entwicklung. Aber die Religion stirbt mit dem Kommen der sozialistischen Gesellschaft ab.

Religion und sozialistische Gesellschaft im marxistischen Sinne schließen einander aus. Es gibt nur ein Absolutes, und daher ist das Absolute des Jenseits der Religion mit dem Absoluten der sozialistischen Gesellschaft unvereinbar. Die Umstülpung Hegels, des Idealisten, durch Marx ist der tiefste Grund für die Unvereinbarkeit des Marx wirklich folgenden Marxismus mit der Religion. Darüber helfen keine Erörterungen über die materialistische Geschichtsauffassung hinweg, die nur als methodisches Prinzip gemeint sei, keinen metaphysischen Vorrang der Materie oder der Wirtschaft bedeute.

Der entscheidende Gegensatz des Marxismus zur Religion, d. h. dem Glauben an die Jenseitsbestimmung und Jenseitsgerichtetheit des menschlichen Lebens, wie er in der ersten Katechismusfrage so klar und scharf zum Ausdruck kommt, beruht gar nicht, wie vielfach behauptet wird, auf der sog. materialistischen Geschichtsauffassung, die als entscheidende Triebkraft der Geschichte die

Veränderung der ökonomischen Verhältnisse durch die Wandlungen der Produktionsformen ansieht. Der entscheidende Gegensatz wird durch die marxistische Bestimmtheit der Wirklichkeit gegeben, von der aus auch die materialistische Geschichtsauffassung gedeutet werden muß. Die marxistische Wirklichkeit ist die produzierende Gesellschaft, die sich selbst genügt. Von dieser Anschauung aus ist der ganze Kampf des Marxismus gegen die Religion zu verstehen. Die Religion ist nichts anderes als die Verzerrung der Wirklichkeit, eine Verfälschung des Wirklichkeitsbewußtseins, ein Fetischismus, um den Ausdruck von Karl Marx zu gebrauchen; sie hängt auf das engste mit der Herrschaft der Sachen, der Ware und des Geldes, Verkörperungen des Marktprinzips, über die Menschen im Kapitalismus zusammen. Je mehr die wahre Wirklichkeit, also die von Bewußtseinstäuschungen befreite sozialistische Gesellschaft hervortritt, desto mehr verschwindet mit den andern Verzerrungen des menschlichen Geistes die Religion. Ist die wahre Wirklichkeit erkannt, d. h. durch das Vorhandensein der sozialistischen Gesellschaft verwirklicht, dann muß die Religion mit den anderen Erscheinungen des Kapitalismus, der Ware und dem Markte usw., verschwinden. Sie ist keine Ideologie, die notwendig zum menschlichen Dasein gehört, sie ist nur der deutliche Beweis für das Vorhandensein unvollkommener gesellschaftlicher Verhältnisse, die zu ändern sind.

„Religion ist Opium für das Volk.“ In

diesem berühmten Satz von Marx, den die Bolschewisten als Kernsatz übernommen haben und den *Lenin* noch gröber formuliert hat — „Religion ist Fusel“ (siwuschka) —, ist die ganze marxistische Einstellung zur Religion zusammengefaßt. Religion ist Opium für das Volk, das heißt zunächst: Religion ist Rechtfertigung der herrschenden, gesellschaftlichen Verhältnisse, der Ausbeutung der Massen durch den Kapitalismus usw. Die Massen werden durch dieses Opium daran gehindert, die wahre soziale Wirklichkeit zu erkennen. Die Fetische der Religion verbergen ihnen die herrschenden Verhältnisse. Der Fetisch hinderte seinen Anbeter an der Erkenntnis der Naturgesetze, ebenso hindert alle Religion die Erkenntnis der sozialen Gesetze, der Gesetze des Gesellschaftslebens. Damit ist die zweite Bedeutung des anti-religiösen Grundsatzes von Marx gegeben: die Religion entspricht einer gesellschaftlichen Ordnung, in der noch die Sachen den Menschen beherrschen und der Mensch darum in seinem gesellschaftlichen Dasein immer wieder vor Überraschungen, Rätsel usw. gestellt wird. Da ist ihm die Religion Opium, das diese Rätsel und Überraschungen ihm dadurch erträglich macht, daß es sie durch die Berufung auf das Jenseits, die göttliche Vorsehung, die göttlichen Strafen für Sünden usw. deutet und erklärt.

Der Leninismus fügt der Religionskritik von Karl Marx nichts Neues hinzu. Er führt sie nur praktisch durch und wendet sie massenagitatorisch an.“ S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Theologie und Soziologie der Kirche.

- Adam**, Prof. Dr. Karl, Das Wesen des Katholizismus. 6. Aufl. 294 S. L. Schwann, Düsseldorf 1931. In Ganzleinen 6,80 M.
- Barion**, Dr. Hans, Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechtes. 28 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931. 1,80 M.
- Bonhoeffer**, Dietrich, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. 180 S. Trowitzsch & Sohn, Berlin und Frankfurt a. O. 1930. 18 M.
- Credo Ecclesiam**. Festgabe zum 70. Geburtstage von Generalsuperintendent Dr. Wilh. Zoellner. Herausgegeben von Hans Ehrenberg. 415 S. C. Bertelsmann, Gütersloh 1930. Geb. 18 M.
- Eschweiler**, Prof. Dr. Karl, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. 175 S. Herdersche Buchhandlung, Braunsberg i. Ostpr.
- Heiler**, Prof. Dr. Friedrich, Im Ringen um die Kirche. 568 S. Ernst Reinhardt, München 1931. 12 M.
- Lippert**, Peter, S. J., Die Kirche Christi. 293 S. Herder, Freiburg 1931. Geb. 5 M.
- Piper**, Otto, Vom Machtwillen der Kirche. 41 S. J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. 1,80 M.
- Rademacher**, Prof. Dr. Arnold, Die Kirche als Gemeinschaft und als Gesellschaft. 190 S. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1931.
- Rommen**, Heinr., Die Kirche, ihr Recht und die neue Volksordnung. 64. S. Volksvereinsverlag M. Gladbach. 1,50 M.
- Thropos**, A. N., Die Substanz der Kirche. 225 S. Lambert Schneider, Berlin 1931. Kart. 4 M.
- Wach**, Joachim, Einführung in die Religionssoziologie. 98 S. J. C. B. Mohr, Tübingen 1931. 4,50 M.

Die vorstehend angezeigten Neuveröffentlichungen, die sich alle mit dem Problem der Kirche beschäftigen und ein sprechender Beweis dafür sind, wie die Kirchenfrage zur Zeit wieder alle Gemüter innerhalb der christlichen Bekenntnisse bewegt, hätten zum Teil eine eingehendere Würdigung verdient, als sie ihnen leider nunmehr, den Umständen entsprechend, zuteil werden kann. Das gilt nicht weniger von dem in seiner Art ergreifenden neuen Buch von Prof. Heiler, das wahrhaft ein „Ringen um die Kirche“, und zwar nicht zuletzt in der Seele des Verf. selbst, darstellt, wie von der feinen Studie zur Soziologie der Kirche, mit der uns Prof. Dr. Rademacher erfreut. Gedankenschwere Arbeiten sind die Bücher von Bonhoeffer, der von dogmatischer Grundlage aus eine Neubegründung des Kirchenbegriffs im Sinne neuer protestantischer Gläubigkeit in Angriff nimmt, und die ideengeschichtlich überaus fesselnde Untersuchung Eschweilers über den Einfluß des deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, auf die Entwicklung des Kirchenbegriffs Möhlers, vorzüglich in seinen beiden Hauptwerken „Die Einheit der Kirche“ und in der „Symbolik“. Mit den von dem berühmten Leipziger Altmeister des Kirchenrechts zuerst aufgestellten, dann von Eugen Rosenstock, Ernst Michel u. a. auf-

genommenen Thesen über das Recht in der Kirche und ihrer Geschichte beschäftigen sich Privatdozent Hans Barion in seiner Bonner Antrittsvorlesung — er will die Frage nicht vom Recht, sondern von der Theologie und dem in ihr festgelegten Kirchenbegriff aus angepackt und entschieden sehen — und H. Rommen, der die Notwendigkeit einer rechtlich verfaßten Kirche auch für eine etwa kommende, den alten Staat auflösende neue Volksordnung erweist. Auch der Vortrag von Otto Piper in Göttingen, dem bekannten Verf. der „Evangelischen Ethik“, gehört diesem Fragenkomplex an. Er will namentlich die jüngeren protestantischen Theologen, unter denen auch er eine neue Bewegung zur Kirche hin feststellt, anregen, nicht in romantisch gefärbten Wunschbildern einer Idealkirche stecken zu bleiben, sondern zu tatkräftiger Mitarbeit an seiner Neugestaltung der Kirche im öffentlichen Leben fortzuschreiten. P. Lipperts Kirchenbuch ist ebenso wie Adams „Wesen des Katholizismus“ für weitere Kreise, namentlich für gebildete Katholiken bestimmt, denen beide in ihrer geistvollen und doch in die Tiefe dringenden Art ebenso nahezukommen wissen, wie Rademacher, der sich mit Recht von der auf katholischer Seite noch allzu sehr vernachlässigten soziologischen Betrachtungsweise die Ausräumung mancher Mißverständnisse verspricht. Die Festgabe zum 70. Geburtstage W. Zoellners, „Credo Ecclesiam“, läßt neben bekannten Namen (Paul Erfurth, Erich Stange, Eugen Rosenstock) auch „noch nicht theologisch etikettierte“ zu Worte kommen und gibt ein gutes Bild der Auswirkungen der auch im Protestantismus wiederachgewordenen Kirchengläubigkeit in Lehre und Leben. Wenig zu befriedigen vermag dagegen die Schrift von A. N. Thropos (offenbar ein Pseudonym), die gewiß von einem unanfechtbar richtigen Grundgedanken ausgeht, ihn aber allzu sehr preßt und sich von manchen Einseitigkeiten und Übertreibungen nicht freihält. Zum Schluß sei auf die ausgezeichnete Einführung in die „Religionssoziologie“ im allgemeinen verwiesen, für die jeder Prof. Wach in Leipzig dankbar sein wird, der sich mit diesen Fragen befaßt. S.

Kirchen- und Zeitgeschichte.

Cordes, Dr. Cord, Der Gemeinschaftsbegriff im deutschen Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart. 69 S. M. Heinsius Nachfolger, Leipzig 1931. 3 M.

Unter Berufung auf Th. Litt, „Individuum und Gemeinschaft“ erhebt diese anregende Schrift die grundsätzliche Forderung, daß der Zug zur Gemeinschaft, der sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus sich geltend mache, von beiden Seiten her auch wissenschaftlich durchdacht und systematisch durchgearbeitet werde; denn es müsse wohl auf tieferen Grundlagen beruhen, was in solchem Ausmaße hier und dort wieder lebendig geworden sei. Einen ersten Anfang will der Verf. selbst machen, indem er im heutigen Katholizismus und Protestantismus typische Gemeinschaftsgedanken herausarbeitet, sie in geschichtliche Beleuchtung rückt und systematisch vergleicht.

Cuthbert, P. O. M. Cap., Die Kapuziner. Ein Geschichtsbild aus Renaissance und Restauration. Aus dem Englischen übersetzt von P. Justinian Widlöcher. 364 S. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München. Geb. 12 M.

Diese umfangreiche, quellenmäßig auf das sorgfältigste unterbaute Geschichte der Kapuzinerreform und des Kapuzinerordens von den Tagen der „Gründung“, über die Periode der „Wandlung“ bis zum Zeitalter der „Siedlung“ (des großen Vorstoßes über die Alpen) und der „Eroberung“ (Aufnahme der Heidenmission) entrollt ein Bild kirchlicher Kultur und Kulturgeschichte, dessen Farben das Original des englischen Ordenshistorikers wie auch die gewandte deutsche Übersetzung wirkungsvoll zur Geltung bringt. Man folgt mit Spannung und ohne Ermüdung der Darstellung und wird erst beim Anblick des fast 40 enggedruckte Seiten umfassenden wissenschaftlichen Apparates der Gelehrsamkeit inne, die sich dahinter verbirgt.

Gogarten, Friedrich, Wider die Ächtung der Autorität. 45 S. Eugen Diedrichs, Jena 1930. Kart. 1,60 M.

Die überzeugende Kraft, mit der hier der vielgenannte protestantische Theologe Autorität und Gehorsam als ethische Grundlagen des Gemeinschaftslebens wieder an die ihnen heute so oft vorenthaltene Stelle rückt, fesselt schon von der ersten Seite an. Im zweiten Teile mündet seine Darstellung dann allerdings in Gedankengänge ein, die sich nur bei näherer Vertrautheit mit der Begriffsbildung der dialektischen Theologie erschließen.

Herkenrath, Dr. Fritz, Die eschatologischen Religionsgemeinschaften des 19. Jahrhunderts. Kölner philos. Diss. 1930. 89 S.

Die Untersuchung, die einen wertvollen Beitrag zur Religionssoziologie darstellt, beschränkt sich auf die dem 19. Jahrhundert angehörenden eschatologischen Sekten der „Heiligen der letzten Tage“, der „Katholisch-apostolischen“ und „Neuapostolischen Gemeinden“, der „Adventisten“, der „Ernsten Bibelforscher“ und einiger kleinerer Gebilde. Sie richtet den Blick auf ihre Entstehung und gesellschaftliche Struktur, auf die Umbildung der Jünger-gemeinde durch „Institutionalisierung“ und auf die Beziehungen dieser Religionsgemein-schaften zu Staat, Wirtschaft und Familie.

Heyret, M., P. Markus von Aviano O. M. Cap., Apostolischer Missionar und päpstlicher Legat beim christlichen Heere. 476 S. mit 9 Einschaltbildern. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München. 12 M.

Die dritte Jahrhundertfeier der Geburt des berühmten Kapuzinermissionars (geb. 17. Nov. 1631 zu Aviano in Friaul) hat den Anlaß zu dieser stattlichen Biographie gegeben, die in Anlage, wissenschaftlicher Unterbauung und Ausstattung der oben besprochenen Geschichte des Kapuzinerordens ebenbürtig zur Seite steht, und für die ebenfalls viele bisher unbenutzte handschriftliche Quellen, insbesondere aus den reichen Archiven des Kapuzinerordens in fast allen europäischen Ländern, flüssig gemacht worden sind. In spannender Schilderung ersteht die Jugend, die Studentenzeit, die erste Tätigkeit als Ordensmann und Prediger vor dem Leser. Er folgt dem Missionar auf seiner ersten Missionsreise (1680) durch ganz Süddeutschland, auf der zweiten durch die Niederlande und die Schweiz (1681) und begleitet den apostolischen Legaten nach Wien, wo er 1683 dem Entsatz der von den Türken belagerten öster-reichischen Hauptstadt beiwohnte und den weiteren Kämpfen des christlichen Heeres in Ungarn. Auch hier ist der kirchen- und kulturgeschichtliche Ertrag wiederum ein reicher.

Pfeilschifter, Prof. Dr. Georg, Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien. Herausgegeben von der Badischen Historischen Kommission. I. Bd. 1752—1773. 684 S. C. F. Müller, Karlsruhe i. B. Brosch. 56 M.

Eine der großen, führenden Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert, der Fürstabt Martin Gerbert des berühmten Schwarzwaldklosters St. Blasien, wird in dieser monumentalen Ausgabe seines umfangreichen Briefwechsels, die auf mehrere Bände berechnet ist, der wissenschaftlichen Forschung auf neuen Wegen zugänglich werden. Der Herausgeber, der sich in der Einleitung ausführlich über Vorgeschichte und Plan des neuen Unternehmens ausspricht, unterscheidet in dem vielbewegten Leben des Abtes (1720—93) vier Perioden: eine theologische (1750—59), in deren Mitte die Mitarbeit an der Reform der theol. Studien steht; die Epoche der Reisen (1759—64) durch Frankreich, Schweiz, Süddeutschland und Österreich; die große Epoche seiner umfassenden literarischen Produktion auf den verschiedensten Wissenschaftsgebieten (1770—85) und die letzten Jahre seines Lebens, die asketische und polemische Schriftstellerei ausfüllt. Der vorliegende Band umfaßt die ersten 22 Jahre seines Briefwechsels (bis 1773) und ist vor allem von literarhistorischem und wissenschafts-geschichtlichem Charakter. Der Name des Herausgebers macht es fast überflüssig zu bemerken, daß die Editionsarbeit musterergültig ist und allen wissenschaftlichen Anforderungen voll ent-spricht.

Ethik.

von Rintelen, Fritz-Joachim, Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems. 42 S. Sonderdruck aus „Philosophia perennis“, Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Habel, Regensburg. 2 M.

Zu einer Zeit, wo übermäßig auf den rein quantitativen Rekord geschaut und die Rückbesinnung auf den qualitativen Wertreichtum der Wirklichkeit zum dringendsten Gebot wird, ist eine knappe und doch ergiebige Übersicht des gegenwärtigen Standes der Wertphilosophie zu begrüßen. Nach einem historischen Durchblick werden die gegenwärtigen Hauptrichtungen unter Anführung einer gut gewählten Literatur besprochen und dann der eigene realistische Standpunkt zugleich in seiner Weiterführung zu einer Metaphysik der Werte dargelegt. Die platonisierende Auffassung der phänomenologischen Wertphilosophie ist davon nicht soweit entfernt, als die überspitzte Kritik wahr haben möchte, die in dem Vorwurf einer Art von Illusionismus (953 f.) liegt. Auch nach N. Hartmann ist die Ethik auf „oberste absolute Zwecke“ (Ethik, 6) eingestellt. Er sagt ausdrücklich: „Hat man einmal begriffen, daß dieselben Werte, die allein unser Wollen und Tun leiten können, uns tausendfach im Leben realisiert an Personen und Situationen, an Verhältnissen und Geschehnissen entgegentreten ... so steht man unmittelbar vor der zweiten ethischen Grundfrage: Wofür gilt es die Augen offen haben, um daran teilzuhaben? Was ist wertvoll im Leben, ja in der Welt überhaupt? ... Der Sinn des Menschseins (ist) nicht erschöpft in seinem stolzen Beruf zum Mitbildner der Gestalten der Welt. Was hilft das Wirken, wenn es im Werk erstirbt? Wo ist der Sinn der Schöpfung selbst, wenn das Geschaffene ihn nicht enthält, wenn es nicht sinnvoll ist einem Sinnverständigen?“ (ebda. 8 f.). Diese gemeinsame Gegnerschaft gegen die einseitige Sollensethik des Kantianismus kann Gewissen zur Tat aufrütteln, denn sie weiß: „Niemand erträgt das Leben in einer entwerteten und entheiligten Welt“ (ebda. 8).

von Hildebrand, Dietrich, Die Idee der sittlichen Handlung. 121 S. Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl, III 1916, M. Niemeyer, Halle 1930. 5 M.

Für Kant war einzig der Wille Träger sittlicher Werte. Gegenüber dieser Einengung wird hier in scharfsinnigen Analysen aufgezeigt, wie auch der ganze Bereich der Handlung hierhin gehört. Weil sie Werte realisieren soll, mußten auch werttheoretische Untersuchungen über Werterkenntnis u. a. eingefügt werden. Die Abhandlung ist in der Entwicklung der Wertethik von großem Einfluß gewesen und ihre Kenntnis unentbehrlich, wenn man sich mit dieser näher befassen will.

Cathrein, Viktor S. J., Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Aristoteles. 47 S. F. Rauch, Innsbruck. 2 M.

Diese Abschiedsgabe des kürzlich verstorbenen Moralphilosophen wird mit Verständnis aufgenommen werden. Die lange Herrschaft des Sensualismus ist zu Ende und damit wieder Raum für die Anerkennung eines Unterschiedes zwischen Lust und Freude. Die Analysen der phänomenologischen Schule bedeuten weithin eine Wiederentdeckung der traditionellen, aristotelisch-scholastischen Lehren, wie sie in dieser Abhandlung dargestellt sind.

Most, Otto, Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen. Untersuchungen zum ethischen Wertproblem. VIII, 238 S. Helios-Verlag, Münster 1931. Kart. 7,50 RM.

Franz Brentano hat durch seine Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ auf die Ausbildung der modernen Wertethik starken Einfluß ausgeübt. Sie bietet dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten, so daß auch die vorliegende Monographie sich in einer eingehenden Behandlung seiner Urteilslehre erst die Grundlagen für eine Aufhellung der teilweise völlig

neuen Gedankengänge schaffen mußte. Zu dieser immanenten Durchleuchtung kommt als besonders wertvolles Mittel systematischen Verständnisses ein eingehend und mit großem Geschick durchgeführter Vergleich mit der aristotelisch-thomistischen Philosophie hinzu, deren Grundtendenzen Brentano, der scharfe Gegner Kants, nie verleugnet hat. Eine abschließende Würdigung versucht mit Ausblicken auf die Wertphilosophie von M. Scheler und N. Hartmann die Gedanken von bleibendem Wert herauszuheben. Die gediegene Arbeit gibt mit der Kenntnis der Ethik Brentanos zugleich einen anregenden Durchblick in die Traditionslinie der materialen Ethik, die sich heute mit wachsendem Erfolg gegen den ethischen Formalismus durchsetzt.

Kühle, Heinrich, Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant.
Eine Voruntersuchung zur Begründung der Ethik. VIII u. 120 S. Münsterverlag, Münster 1926. Br. 4 RM.

Auch die vorliegende Arbeit sucht dem Kampf für eine materiale Ethik neue Waffen zu liefern. Entsprechend gewissen neuen Strömungen der Kantinterpretation gilt der aporetische Kant, der Kant der Ansätze und Probleme, mehr als der Systembauer des transzendentalen Idealismus, der die Fülle kontrastierender Gedanken nicht völlig zu bändigen gewußt hat. Zuerst wird der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles herausgearbeitet und dann in eingehender Darstellung gezeigt, wie die gleichen Probleme im Kantischen System sich nicht abdrängen lassen, sondern den vom System geforderten Formalismus gefährden und durchbrechen. Mit dieser kritischen Feststellung ist indirekt ein dankenswerter Beitrag auch für das systematische Grundproblem herausgestellt.

W. Schöllgen.

Erziehung und Erziehungslehre.

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik Münster i. W. Leitung der Herausgabe: Dr. J. Spieler. Erster Band: Abendgymnasium bis Kinderfreunde. Herder, Freiburg i. B. 1930. XVI u. 1344 Sp. 28 M., in Leinen 32 M., in Halbfranz 36 M.

Die lexikalische Darstellung der Pädagogik nach katholischen Grundsätzen war in Deutschland mit dem Ergänzungsband zu Rolfus-Pfisters Realenzyklopädie auf fast 30 Jahre zum Stillstand gekommen. Das fünfbandige Lexikon der Pädagogik von Ernst M. Roloff 1913/17 brachte dann einen erheblichen Fortschritt, reichte aber nur bis an die Anfänge der großen Bewegungen zur Umgestaltung und Revolutionierung des Schul- und Erziehungswesens, in denen wir mitten darinstehen. Ein bloßer Ergänzungsband zu Roloffs pädagogischem Werke hätte nicht genügt. So entschloß man sich zu einem selbständigen zweibändigen Werke, in dem die Pädagogik der Gegenwart zusammengefaßt wird. Das neue Werk will mithelfen am Aufbau einer wissenschaftlichen katholischen Pädagogik; es soll orientieren in dem ungeheuren Kampf der Gegenwart um das Kind, um Erziehungsziel, Erziehungsrecht und Erziehungsmittel. Führer und Berater will es werden in allen wesentlichen Fragen der theoretischen und praktischen Pädagogik von heute. Alles nur Historische ist ausgeschlossen. Der gestellten Aufgabe wird der vorliegende erste Band in hohem Maße gerecht. Er gibt z. B. eine kurze Lebensgeschichte und Charakterisierung der führenden Persönlichkeiten, auch der noch lebenden; wir nennen aufs Geratewohl L. Habrich, L. Bopp, W. Kahl, J. Göttler, H. Kautz, J. Cohn, O. Boelitz, F. v. Bodelschwingh. Nach geographischem Gesichtspunkte werden die augenblicklichen Erziehungsverhältnisse der verschiedenen Länder und Erdteile skizziert. Das kirchliche Erziehungsrecht fehlt natürlich auch nicht. Die neuen Formen der Jugendbewegung, Schulunterweisung und Gemeinschaftserziehung sind besprochen. Neben dem Praktischen hat auch das Wissenschaftliche seinen gehörigen Platz: Institute und Methoden der wissenschaftlichen Pädagogik, psychologische, ethische und asketische Probleme

der Jugendbildung werden nicht übergangen. Manche Verweisungen auf Roloffs Lexikon kommen naturgemäß vor, doch bilden sie nirgends bloße Ergänzungen, sondern jeder Artikel ist in sich abgeschlossen in Aufbau, Darstellung und Literaturangabe. Der Klerus von heute als Träger der kirchlichen Erziehung, als Erzieher der Erzieher durch die Seelsorge hat die unabwiesbare Pflicht, im Erziehungswesen genau Bescheid zu wissen; ihm sei das neue Lexikon besonders anempfohlen.

Schwerdt, Theodor, Die Schule der Lebensform. Über die Wirkungsweise des schulpraktischen Handelns und erzieherischen Geschehens. F. Schöningh, Paderborn 1930. VIII u. 112 S. Kart. 7,50 M.

Die Schule wird in der vorliegenden Studie deskriptiv vorgenommen und als pädagogisches Phänomen betrachtet. In den beiden Hauptabschnitten analysiert der Verfasser die Akte pädagogischer Intention (Erkenntnis des Zöglings, des Zieles, der Bildungsgüter und Werte) und die Akte pädagogischen Wesens (im Unterricht, in der Erzieherpersönlichkeit und Schülergemeinschaft). Wenn diese Betrachtung vieles Bekannte im Lichte der neuen philosophisch-pädagogischen Strömungen erscheinen läßt, so hat sie doch den Wert, daß sie vor manchen Einseitigkeiten und Abwegen warnt und zu einer an den Grundsätzen der *paedagogia perennis* orientierten soliden Schulpraxis hilft.

F. J. Peters.

Religionsunterricht.

Krones, Jos., Die neuzeitlichen Anschauungsmittel und ihr didaktischer Wert für den Religionsunterricht. H. Appel, München 1931. 104 S. mit 16 Bildtafeln.

Im einführenden Abschnitte ruft der Verfasser einzelne Zeugen für die Bedeutung der Anschaulichkeit des Unterrichtes aus den Reihen der Theologen auf und beklagt, daß auch heute noch viele Religionslehrer den neuzeitlichen Anschauungsmitteln skeptisch gegenüberstehen. Er betont aber auch, daß ihre richtige Verwendung mehr Studium, mehr Vorbereitung des Religionslehrers verlangt und methodische Einstellung zum Lehrinhalt. Den Hauptteil der Schrift bildet eine Übersicht über die vorhandenen Mittel, den RU. anschaulich zu gestalten, jedesmal mit Skizzen der praktischen Auswertung versehen. Krones behandelt die heimatkundliche Wanderung, die dramatische, plastische und zeichnerische Darstellung, das religiöse Bild als Wandbild, Buchbild, Lichtbild und Film und endlich die Schallplatte. Unter den biblischen Bildern setzt er die schon über 90 Nummern zählende und noch nicht abgeschlossene Sammlung der Malerin Mate Mink-Born aus dem Verlage H. Appel (München) an die erste Stelle. Anschaulichkeit ist eine Grundforderung, aber auch eine Grundschwierigkeit des RU.; die vorliegende Schrift zeigt gangbare Wege in reicher Abwechslung und regt an, sie zu gehen.

Das heilige Jahr der Kirche. Liturgisch-katechetische Wandtafeln zum Kirchenjahr, in Verbindung mit Rektor H. Gier-Leichlingen und Kunstmaler M. Teschemacher-München bearbeitet und herausgegeben von der Abtei Maria Laach. 3 Tafeln mit Einführungs- und Erläuterungsheft. München [1931], J. Kösel & Fr. Pustet. Pr. unaufgezogen 38 M. Mit liturgischen Wandbildern machte H. Swoboda vor nahezu 30 Jahren einen verheißungsvollen Versuch. 25 große Blätter stellten den liturgischen Raum, die wichtigsten Gewänder und Gefäße, die liturgischen Personen und Handlungen dar. Später fügte Ph. Schumacher seinen biblischen Schulbildern noch etwa zehn liturgische Darstellungen an. Eine neue, vertiefte Ausführung liturgischer Bilder liegt vor im „Heiligen Jahr der Kirche“. Mit Recht ist als Leitgedanke das Kirchenjahr gewählt, die wechselreiche und anziehende Form, in der das religiöse Leben des Kindes und des Jugendlichen verläuft und die auch später im Leben ihre Bedeutung behält. Die Heilstatsachen werden in geschichtlicher Abfolge vorgeführt. Das ist zwar bei der Entstehung des Kirchenjahrs und auch in seiner heutigen Liturgie

nicht das Primäre und Wesentliche, wohl aber das Volkstümlichste. Das Kirchenjahr wird immerfort wirksam in den Heilsgeheimnissen, die seinen eigentlichen Zweck ausmachen. Beliebt in Unterricht und Predigt ist der Hinweis auf die Parallele zwischen dem Leben im Kirchenjahr und im Naturjahr. Auf den drei Bildtafeln sind nun die genannten Gesichtspunkte in ihrer Beziehung zueinander so vorgeführt, daß die oberste Bildreihe die heilsgeschichtlichen Ereignisse, die Bildmitte die entsprechenden Gnadenveranstaltungen und der unterste Streifen die Naturstimmung wiedergibt. In dieser synthetischen Form dient das Unterrichtsmittel zunächst der abschließenden Totalauffassung und Vertiefung. Bei einer ersten Vorführung des Einzelnen würde die Menge der Darstellungen verwirren; deshalb empfiehlt es sich, die Tafeln erst nach und nach zu enthüllen und aus der Betrachtung des isolierten Einzelbildes das Ganze allmählich aufzubauen. Manche Einzelbilder sind mit dem Format von 20 + 31 cm für größere Klassen zu klein. Auf dem Bilde der Letzten Ölung nimmt der Priester die Salbung der Stirne vor, die nur in casu necessitatis vorgesehen ist (CIC. can. 947 § 1). Das Ostermysterium im Kreuzesbild wird für die Jugend nicht ganz leicht zu erfassen sein. Das Tafelwerk empfiehlt sich durch seine tiefe Konzeption, durch die Konzentration auf das Wesentliche der biblischen und liturgischen Handlung und durch die gute Farbenstimmung der malerischen Ausführung.

Religionspädagogische Zeitfragen. Herausgegeben von J. Göttler und E. Dubowy. Neue Folge. Heft 1. J. Minichtaler, Religionspädagogische Auswertung von Heiligenleben. 1929. — Heft 2. A. Volkmer, Arbeitsschulgedanke und Religionsunterricht im Lichte der Schulpraxis. 1929. — Heft 3. K. Morath, Veranschaulichung im Religionsunterricht der Volksschule. 1930. — Heft 4. K. Brocke, Charakterbilder im Religionsunterricht der höheren Schulen. 1930. — Heft 5. B. Kammiller, Feierstunden im Religionsunterricht. 1930. — Heft 6/7. W. Hawel, Das Lichtbild im katholischen Religionsunterricht. 1931. München, J. Kösel & Fr. Pustet. Je 40 S. Preis pro Heft 1 M., bei Subskription auf eine Jahresreihe 0,75 M.

Den 11 Heften der ersten Sammlung religionspädagogischer Zeitfragen schließt sich eine neue Reihe von weniger umfangreichen Abhandlungen katechetischer Fragen an, die der Beachtung aller Religionspädagogen empfohlen seien. Heft 1 beleuchtet die erziehlische Bedeutung der Heiligenleben und leitet an zu taktvoller und wirksamer Auswertung. Lobenswert ist die gute Darstellung des Außergewöhnlichen und Wunderbaren. Auch die Stellungnahme zur Legende ist grundsätzlich richtig, nur fragt sich, ob die S. 10 f. geforderte Scheidung erreichbar und für die Jugend faßlich ist. Zu S. 26 Kap. XIII Nr. 1 wäre K. Kirch, Helden des Christentums (Ausgabe in Einzelheften) zu erwähnen. — Heft 2 greift eine für die katechetische Praxis hochwichtige Frage auf und wahrt bei ihrer Besprechung die schuldige Rücksicht auf die Eigenart des Religionsunterrichtes, der Kindesseele und der Methode. Wer Volkmer folgt, wird gute Erfolge buchen können, wenn er hinreichende Beweglichkeit besitzt und als erziehlische Persönlichkeit auftritt. — Heft 3 bringt eine fleißige Zusammenstellung und durchweg gute Bewertung dessen, was in den letzten Jahren zu dem Thema „Veranschaulichung im RU.“ beigesteuert worden ist. Praktische Winke und Verweisungen auf ausgearbeitete Lehrbeispiele im Geiste der Arbeitsschule sorgen auch im Heft für Anschaulichkeit. — Heft 4 würdigt die religiöse Bedeutung und Verwendbarkeit der Biographien gemäß den Richtlinien und Lehraufgaben für höhere Schulen in Preußen. Der Verfasser ist hauptsächlich auf Knabenschulen eingestellt; nur gelegentlich erscheint eine stoffliche Bemerkung zur weiblichen Erziehung. Gerade wegen der mehr aufs Persönliche gehenden Eigenart der Mädchennatur wäre Ausführlicheres am Platze. „Absonderlichkeiten und Überschwenglichkeiten“ im Heiligenleben (vgl. S. 17 unten) sollte man, meine ich, auf der höheren Schule auch erwähnen und zu einem zeitgeschichtlichen Verständnis bringen. — Heft 5 begründet die Forderung religiöser Feierstunden im Verlaufe des RU. und gibt Anleitung zu ihrer Einrichtung, warnt aber auch vor zu häufiger Veranstaltung und zu langer Aus-

dehnung. — Heft 6/7 greift aus den modernen Anschauungsmitteln das Lichtbild, und zwar das Steh- und Laufbild heraus. Psychologisch-methodische Erörterungen legen den Grund. Technische Winke leiten zur Praxis über, die in den beiden Reihen der religiösen Lehrproben und der religiösen Feierstunden entfaltet wird. Den Schluß bildet ein Verzeichnis der Hilfsmittel auf 35 Seiten. Eine allseitige und gründliche Darstellung dieses Themas.

F. J. Peters.

Liturgik.

Stapper, R., Katholische Liturgik zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 5./6. vermehrte Auflage. Aschendorff, Münster i. W. 1931. VIII u. 316 S. 8 Tafeln Abbildungen. 7,45 M., geb. 8,95 M.

Das Buch, dessen 2. Auflage vor 20 Jahren 216 Seiten umfaßte, ist über den Rahmen eines bloßen „Grundrisses“ hinausgewachsen und trägt daher jetzt den Titel „Katholische Liturgik“. Den Grundfragen der Liturgie ist eine eingehendere Darstellung gewidmet und die in der heutigen liturgischen Bewegung auftauchenden Probleme erfahren eine kritische Würdigung. Der Aufbau des Inhaltes ist durch Ausscheidung der Einteilung in allgemeine und besondere Liturgik klarer und durchsichtiger geworden. Gut gewählte Abbildungen von Kirchengebäuden verschiedener Stilrichtungen (Äußeres und Inneres) sind hinzugefügt. Die Ausführungen repräsentieren den heutigen Stand der erheblich fortgeschrittenen liturgischen Forschung. Zur Literaturangabe sei bemerkt: Binterim, Denkwürdigkeiten (S. 7) umfaßt 17, nicht 16 Bände; der 17. erschien 1841. Blume-Dreves, *Analecta hymnica*, zählen seit 1922 im ganzen 55 Bände. Melchior Hittorp gab sein Werk *De officiis ecclesiasticis* 1568 zu Köln heraus; die Ausgabe 1591 erschien zu Rom und wurde mit Erweiterungen von G. Ferrarius besorgt (S. 9). F. Mone, *Lateinische und griechische Messen*, ist 1850, nicht 1894 gedruckt (S. 10). Schuster, *Liber sacramentorum* (S. 11) umfaßt 9, nicht 8 Bände und wurde 1929 abgeschlossen. Auf S. 49 wäre es dem Leser gewiß willkommen, in einer Fußnote zu erfahren, wo er die *Canones* des Basilius findet, etwa durch Verweis auf J. Quasten, *Musik und Gesang*, 1930, S. 109 oder direkt auf den dort zitierten W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*, 1900. K. Weinmann, *Geschichte der Kirchenmusik*, kam 1925 in 4. Auflage heraus und bildet in seinem erweiterten Umfange die Nr. 64/65 der Sammlung Kösel (S. 50). R. Guardini veröffentlichte seine Schrift: *Von heiligen Zeichen*, 1928 vermehrt in einem Bändchen. Das S. 75 Zeile 9 von unten erwähnte Sakramentshäuschen in St. Severin ist bloß ein Schrank in der Wand, wie er sich auch in den Kölner Kirchen St. Andreas (von 1550), St. Kunibert (15. Jahrh.), St. Georg (1556) und St. Maria im Kapitol (1. Hälfte des 14. Jahrh.) findet. Freistehende Sakramentshäuser haben z. B. in Köln St. Columba (um 1460, renoviert 1900) und St. Gereon (1608), in Bonn die Münsterkirche (1619). Die deutsche Fassung des Ave Maria (S. 114 Abs. 4) ist seit dem Einheitskatechismus von 1925 auch in Süddeutschland in Übereinstimmung mit der norddeutschen Form gebracht.

P. Martin von Cochem, Erklärung des heiligen Meßopfers nebst einem Gebetsanhang, zumeist aus den anderen Erbauungsschriften desselben Verfassers. Zeitgemäß bearbeitet von einem Priester der Diözese Hildesheim. Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn, 1930. 352 S. Geb. 2,75 M.

Diese Schrift des 17. Jahrhunderts will in vielen Dingen dem Geschmack unserer liturgisch und asketisch wie auch literarisch ganz anders gearteten Zeit nicht mehr zusagen. Der Bearbeiter hat sich möglichst an das Original angeschlossen, stellenweise gekürzt, aber nur so, daß noch der echte Cochem geblieben ist; ihn kann man aus dieser Neuausgabe gut kennen lernen.

Leonhard Goffine, Christkatholische Handpostille. Neu aufgelegt und umgearbeitet von P. Gilbert Wellstein O. Cist., mit 12 Bildern. Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn 1930. 464 S. Geb. 3,50 M.

Eine sehr handliche, klar gedruckte, knapp gefaßte Bearbeitung der Handpostille, die auf die neuen Feste und kirchlichen Bestrebungen Rücksicht genommen hat. F. J. Peters.

Religiöse Literatur für Priester und Laien.

Bertram, Adolf, Kardinal, Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit. Skizzen und Winke für Tage der Recollectio. 8°. XII u. 196 S. Herder, Freiburg i. Br. 1931. Brosch. 3,80 M., in Leinw. 4,80 M.

Zahllose Priester werden dem Oberhirten von Breslau für diese feinsinnige und intime Gabe aus seiner gewandten Feder, besser aus seinem warmen Priesterherzen dankbar sein. Es sind Gedanken, welche der Hochwürdigste Herr Verfasser zuerst in Konferenzen den Ordinanden vorgetragen hat, Gedanken, durch welche der Ton einer väterlichen Güte und Herzlichkeit geht. Nicht bloß junge, sondern auch ältere Geistliche, und diese besonders, werden die kurz und knapp gefaßten Skizzen, die viele praktische Anregungen bieten, gern zur Hand nehmen. Der Preis des Buches ist sehr mäßig.

Bierbaum, P. Athanasius O. F. M., Mit Gott. Betrachtungen für Weltleute auf alle Tage des Jahres im Geiste der katholischen Aktion. VIII u. 656 S. Taschenformat. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1931. Geb. 6,50 M.

Das Büchlein „will den gehetzten Menschenkindern aller Stände und Berufe, denen es auch um Seele und Ewigkeit geht, eine besinnliche Lesung für ein Viertelstündchen am Tage bieten“. Diesen Zweck erfüllt es gut. Für alle Tage des Jahres wird eine kurze, feinsinnige Lesung dargereicht, die meistens an einen Text aus den Evangelien angeschlossen ist. Für religiös lebende Laien bestens zu empfehlen.

Charrier, Alfred S. J., Herz Jesu und Priestertum. Deutsche Ausgabe. Von der Vorstandschaft der „Allgemeinen Priestervereinigung der Freunde des Herzens Jesu“ herausgegeben. 12°. XX u. 206 S. Herder, Freiburg i. Br. 1930. Kart. 3,20 M., in Leinw. 3,80 M.

Dieses fromme Büchlein eines französischen Jesuiten, der 1922 starb, ist speziell für Priester gedacht und bietet diesen in vier Hauptabschnitten erbauliche Erwägungen von mystischer Tiefe und Wärme, in freier, zwangloser Form. Die Empfehlungen, welche dem Büchlein von hohen Kirchenfürsten ausgesprochen worden sind, werden durch den Inhalt vollauf gerechtfertigt.

Füglein, P. Gaudentius O. F. M., Ströme von Golgatha. Lesungen für die Fastenzeit. 156 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1931. Brosch. 1,80 M.

Es sind Fastenvorträge, welche von dem Verfasser, Stadtpfarrprediger bei St. Anna in München, gehalten worden sind und hier in der Vortragsform vorgelegt werden. Behandelt werden unter dem obigen Titel die sieben Sakramente. Form und Gestaltung sind modern und den Anschauungen der Gegenwart angepaßt, der Inhalt alt und urkatholisch. Die Vorträge lesen sich sehr angeregt und angenehm.

Ghéon, Henri, Der heilige Pfarrer von Ars. Autorisierte Übersetzung von P. Friedrich Ziegler, Benediktiner. 192 S. Verlagsanstalt Benziger u. Co., Einsiedeln, Waldshut, Köln, Straßburg 1930. Brosch. 4,20 M., geb. 5,20 M.

Eine Biographie des heiligen Pfarrers aus der Schau und Auffassung eines gewandten und bekannten Schriftstellers, der, von Beruf Arzt, nach einem unruhigen und abwegigen Leben

sich mit Begeisterung wieder dem Katholizismus zugewandt hat. Es ist keine trockene Darstellung des Lebens und der Persönlichkeit des Heiligen, sondern es sind mehr geistvolle Essais nach französischer Art, in denen die charakteristischen Punkte und Lebensereignisse geistvoll geschildert werden. In der glatten deutschen Übertragung liest sich das Buch sehr angenehm.

Heidingsfelder, Georg, Die Unsterblichkeit der Seele. 376 S. Max Huber-Verlag, München 1930. Brosch. 6 M., geb. 7,80 M.

In wissenschaftlich-systematischer Ordnung verbreitet sich der Verf. über Sinn und Wesen der Unsterblichkeit, über den Stand dieser Frage in der Gegenwart und ihre Behandlung im Laufe der Geschichte, über gegensätzliche Auffassungen, dann im Hauptteil über die positiven Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, zuletzt über Ersatzformen und über das jenseitige Leben der Seele. Die Darlegungen sind klar und verständlich, nicht belastet mit wissenschaftlichem Apparat. Wertvoll ist auch der beigegebene Anhang, der eine Reihe von wörtlichen Texten über die Unsterblichkeit aus den Werken der besten Denker, von Plato bis Josef Geysler, enthält.

v. Hertling, L. M., S. J., Lehrbuch der aszetischen Theologie. 8°. VIII u. 302 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1930. Brosch. 5 M., geb. 5 M.

Mehrere Lehrbücher der aszetischen Theologie sind in den letzten Jahren erschienen, ein Zeichen, daß die Aszetik, die übrigens auch heute schon an Fakultäten und in Seminarien in eigenen Vorlesungen behandelt wird, anfängt, eine eigene theologische Wissenschaft zu werden. Aus öffentlichen Vorlesungen an der Universität Innsbruck ist auch das vorliegende Lehrbuch erwachsen, das freilich nicht an die Reichhaltigkeit und Gründlichkeit des klassischen Lehrbuches von P. Zimmermann S. J. heranreicht, aber durch seine einfache Art und gedrängte Zusammenfassung neben diesem sich doch wohl behaupten kann. Das Buch ist für Geistliche sehr nützlich und liest sich leicht. W. Stockums.

Gesellschafts- und Wirtschaftslehre.

Doka, Dr. Carl, Kirche und Völkergemeinschaft. 196 S. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1930.

Vom internationalen Problem und den Beziehungen zwischen Völkergemeinschaft und Kirche ausgehend erörtert Verf. zunächst die Rechte und Pflichten der Staaten im Bereich des zwischenstaatlichen Lebens (Vermeidung und Lösung von Konflikten, Schutz der schwachen Staaten, Schutz der Minderheiten, internationale Zusammenarbeit auf allen Kulturgebieten), um sich dann der Förderung des Friedens- und Gemeinschaftsgedankens durch private Organisationen zuzuwenden. Hier findet auch die Friedensarbeit der Katholiken und ihre Entfaltungsmöglichkeit eingehende Würdigung.

Geck, Dr. L. H. Ad., Die sozialen Arbeitsverhältnisse im Wandel der Zeit. 173 S. Julius Springer, Berlin 1931.

Es war ein überaus glücklicher Gedanke, die Forschungen zur Betriebssoziologie, denen das von Prof. Dr. Götz Briefs geleitete Institut für Betriebslehre an der Technischen Hochschule zu Berlin eine eigene Schriftenreihe zur Verfügung stellt, auf die Arbeitsverhältnisse in den industriellen Betrieben vor und während der Periode des Hochkapitalismus hinzulenken. Denn gerade hier wird mit besonderer Deutlichkeit offenbar, wie auch in wirtschaftlichen Einrichtungen, sobald der Mensch in sie einbezogen ist, ein bestimmter Wirtschaftsgeist sich objektiviert und sie ethisch färbt. Verf. hat seine Aufgabe ausgezeichnet gelöst.

Hermens, Dr. Aloys, Demokratie und Kapitalismus. 242 S. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1931.

Das Ergebnis dieser wissenschaftlich hochstehenden Untersuchung faßt das Vorwort in dem Satze zusammen: „Es ergibt sich, daß überall da, wo der moderne Kapitalismus seine volle wirtschaftliche und soziale Ausprägung gefunden hat, eine andere Staatsform als die Demokratie mit ihm auf die Dauer nicht verträglich ist.“

Hildebrand, Prof. Dr. Dietrich von, Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. 496 S. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1930.

Die vom Kath. Akademikerverband unter dem Titel „Kirche und Gesellschaft“ herausgegebene Sammlung soziologischer Veröffentlichungen, der als 3. Bd. auch die vorgenannte Schrift von C. Doka angehört, eröffnet der bekannte Münchener Philosoph mit einer tiefgründigen Studie über die letzten personalen Grundlagen der Gemeinschaft, über ihr Wesen und ihre Grundformen, sowie über das Ineinandergreifen und den Stufenbau der Gemeinschaften. Ein vierter Teil ist dem Wert der Gemeinschaft und der Wertrangordnung der Gemeinschaften gewidmet.

Hölscher, Emil Erich, Sittliche Rechtslehre. Versuch einer objektiven Erforschung des Rechts. Bd. I Allgemeine Rechtslehre 352 S., Bd. II Angewandte Rechtslehre 372 S. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München. Jeder Band 13,50 M.

Den Vorzügen und den Schwächen dieser umfangreichen Rechtsphilosophie vom katholischen Standpunkte aus vermag nur eine ausführlichere Besprechung gerecht zu werden, als sie hier möglich ist. Trotz mancherlei Beanstandungen inhaltlicher und formeller Art soll jedoch der hohe Idealismus rühmend anerkannt werden, der dem Verf. die Feder beschwingte, und das Wissen, das, wenn auch noch nicht überall geklärt, Aufbau und Durchführung des Werkes ermöglichte.

Weber, Prof. Dr. Heinrich, und Tischleder, Prof. Dr. P., Handbuch der Sozialethik. 1. Bd. Wirtschaftsethik. 536 S. G. D. Baedeker, Essen-Ruhr. Geb. 16 M.

Je mehr die trostlose Zerrüttung der Wirtschaft zum Schicksal der Völker des europäisch-amerikanischen Wirtschaftsraumes zu werden droht, desto dringender wird das Bedürfnis nach einer Wirtschaftsethik vom Umfange und der wissenschaftlichen Qualität der vorliegenden empfunden werden, für die zwei anerkannte Fachgelehrte der Wirtschaftslehre und der Sozialethik verantwortlich zeichnen. Nach einer Einführung, deren Aufgabe die Klärung des Verhältnisses von Wirtschaft und Ethik ist, behandelt der 1. Teil das „Fundament und die Organisation der Wirtschaft“, der 2. den „Wirtschaftsprozess und seine Elemente“, der 3. den „Markt als Ausgleichsfunktion im Wirtschaftsprozess“. Ohne Zweifel wird es nun die Aufgabe des 2. Bandes sein, jene Verbindung zwischen Wirtschaftsordnung und Gesellschaftsordnung aufzuzeigen, die das Ziel der Zukunft sein muß, nachdem sowohl der individualistische Kapitalismus wie auch der im Werden begriffene russische Kollektivismus offenbar geradezu gesellschaftszerstörend sich auswirken.

S.

Nationalsozialismus und Kommunismus.

Nötges, Jakob, S. J., Nationalsozialismus und Katholizismus. 230 S. Gilde-Verlag, Köln 1931. 3,90 M.

Ders., Katholizismus und Kommunismus. 182 S. Kath. Tat-Verlag, Köln 1931. 4,80 M.

Der Nationalsozialismus und die deutschen Katholiken. 61 S. Zentralstelle des Volksvereins, M. Gladbach.

Gerdemann, Wilh., und Winfried, Heinr., Christenkreuz oder Hakenkreuz? 62 S. Kath. Tat-Verlag, Köln 1931.

Naab, P. Ingbert, O. Min. Cap., Ist Hitler ein Christ? 47 S. Verlag Zeichenring, München, Schillerstr. 28. 20 Pf.

„Der Nationalsozialismus hat durch den Mißerfolg von 1923 seine Anziehungskraft verloren und wird diese aller Voraussicht nach kaum wiedergewinnen.“ So zu lesen im Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. III (1929), S. 1505. Mittlerweile sind die Tatsachen so schnell über diese Prophezeiung hinweggegangen und der N. hat so ungeahnt weite Kreise unseres Volkes und vor allem unserer Jugend erfaßt, daß die Abwehr gegen ihn nicht mehr leicht genommen werden darf. Man kann sachlich in aller Schärfe gegen ihn vorgehen und muß es da, wo er sich in offenkundigem Widerspruch zu katholischen Grundlehren und Grundsätzen befindet. Die bischöflichen Kundgebungen gegen ihn halten, wie auch auf nicht-katholischer Seite anerkannt wurde, diese Grenze peinlich genau inne. Auch die Schrift von P. Nötges, unter den oben angezeigten zweifellos die beste, konzentriert ihren Vorstoß geschickt auf diese Punkte. Man kann ihn natürlich auch vom politischen, parteipolitischen und wirtschaftlichen Standpunkte aus bekämpfen, wie es recht geschickt in der von der Zentralstelle des Volksvereins herausgegebenen Broschüre geschieht, in der man zum Schluß übrigens auch die bischöflichen Erlasse findet. Man soll ihn vor allem aber — wie auch den Kommunismus und Bolschewismus — zu verstehen suchen und bei aller sachlichen Entschiedenheit nicht durch Übertreibungen und persönliche Polemik die vielen verletzen, die in gutem Glauben in seinen Reihen stehen. Die beiden zuletzt vermerkten Schriften scheinen mir diese gebotene Rücksicht nicht immer zu nehmen, so sehr man ihnen zugute halten muß, daß die erschreckende Ideenarmut seiner Führer — etwa verglichen mit Mussolini! — seine jugendliche Unreife und gehässige Kampfesweise eine sachliche Auseinandersetzung mit ihm und seinen Anhängern nicht wenig erschweren. Am Schluß tritt Verf. für die Pflege „sowohl eines gesunden Nationalismus wie eines echten, tiefen, aktiven Katholizismus“ ein (S. 214). Die schwierige Frage, ob die Kirche gerade in Deutschland immer das Ihrige getan habe, um die unersetzliche Verwurzelung des Religiösen im Volkstum und im Nationalen zu sichern, wird nicht berührt.

Auch den Kommunismus packt P. Nötges, gestützt auf ein sehr reichhaltiges Material und mit klarer Herausarbeitung des Wesentlichen, da an, wo er als der unerbittliche Gegner der Religion und Kirche und einer christlichen Kultur und Gesellschaftsordnung auftritt. Sehr interessant sind die beigegebenen Abbildungen, die sich allerdings fast alle auf den russischen K. beziehen. S.

Lexika und Handbücher.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von Herm. Gunkel und Leop. Zscharnack. 5. Band, c. 2500 S. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931. Geb. in Halbfranz 48 M.

Noch wenige Lieferungen und auch der 5. und letzte Band dieses großen Lexikons für Theologie und den gesamten Bereich der Religionswissenschaften wird vollendet vorliegen. Wir haben sein Werden an dieser Stelle von den ersten Anfängen an verfolgen können, und was in jeder Anzeige rühmend von jedem einzelnen Bande gesagt wurde, darf zum Schluß auch zusammenfassend nochmals wiederholt werden. Kein anderes theologisches Handwörterbuch spannt seinen Kreis so weit; zieht in solchem Umfange alles, was religiöses Denken und Leben in Vergangenheit und Gegenwart berührt, zur Behandlung in kleineren und größeren Artikeln von rühmlicher wissenschaftlicher Zuverlässigkeit mit heran; greift so tief auch in das religiöse

Leben und Ringen unserer Tage hinein. Daß es auf dem Boden protestantischer Theologie und Weltanschauung, und zwar modern-liberaler Färbung, steht, verleugnet es nirgendwo. Aber stets ist auch das ehrliche Streben nach Objektivität anzuerkennen, wenn es sich um Fragen und Gegenstände anderer Bekenntnisse, insbesondere auch des Katholizismus handelt. Daß die Schriftleitung in vielen Fällen eine doppelte Darstellung, aus protestantischer und katholischer Feder, einer einseitigen und dadurch unvollständigen und unbefriedigenden vorzog, war eine Neuerung dieser zweiten, neubearbeiteten Auflage und verdient besonders hervorgehoben zu werden. Die technische Gestaltung und Ausstattung ist von Anfang bis zum Ende dieselbe mustergültige geblieben.

Handbuch der Musikwissenschaft. Mit zahlreichen Musikgelehrten herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken in Köln. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen, zum Teil farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je 2,30 M. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam.

Auch dieses von den ersten deutschen Musikgelehrten bediente, dabei glänzend ausgestattete Handbuch der gesamten Musikwissenschaft (Geschichte, Theorie und Aufführungspraxis der Musik aller Zeiten) steht nunmehr vor dem Abschluß. Ganz vollendet ist der 5. Band, in dem Prof. E. Bücken-Köln die Musik des 19. Jahrhunderts bis zur Romantik behandelt. Vom 6. und letzten Bande liegt ferner bereits vor H. Bessler-Heidelberg „Musik des Mittelalters und der Renaissance“, kulturgeschichtlich von höchstem Interesse; vor den letzten Lieferungen stehen R. Haas „Aufführungspraxis der Musik“ und E. Bücken „Geist und Form im musikalischen Kunstwerk“. Von besonderer Bedeutung für viele Leser dieser Zeitschrift sind endlich die ebenfalls schon in Angriff genommenen Ergänzungshefte „Evangelische Kirchenmusik“ (E. Blume) und „Katholische Kirchenmusik“, letztere bearbeitet von Otto Ursprung in München. Wissenschaftliche Gründlichkeit, die bis in die ersten Anfänge des kirchlichen und liturgischen Gesanges zurückgreift, und das seltenste Anschauungsmaterial an Notenbeispielen, Tabellen und Tafeln vereinigen sich auch hier wieder zu einer hervorragenden Gesamtleistung. Alle Musikfreunde seien wiederholt auf dieses hervorragende Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes und höchster buchtechnischer Kunst aufmerksam gemacht.

Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Herausgegeben von Dr. Wilhelm Kosch. Reich illustriert. 2 Bände (etwa 15 Lieferungen zu je 160 Spalten). Literar. Institut von Haas & Grabherr, Augsburg. Subskriptionspreis pro Lieferung 3,60 M.

Seit der letzten Anzeige (S. 280 d. Jahrganges) ist nur noch eine Lieferung, die 6., nachzutragen, die einen großen Teil des Buchstabens G erledigt, es damit aber doch wohl zweifelhaft erscheinen läßt, ob 15 Lieferungen ausreichen werden. Um so mehr muß man dem verdienstvollen Unternehmen jede nur mögliche Unterstützung wünschen, die es nach Anlage und Durcharbeitung auch vollauf verdient.

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des kirchl. Handlexikons. Herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Zehn Bände. Herder & Co., Freiburg i. Br.

III. Bd.: Colorbasus bis Filioque. 1040 Spalten mit 2 farbigen Karten, 12 Kartenskizzen u. 73 Textabbildungen. 1931. 26 M., in Leinwand 30 M., in Halbfranz 34 M.

Erinnert man sich der langen Reihe von Jahren, die s. Z. die von Prof. Dr. Kaulen — übrigens mit mustergültigem Fleiße — besorgte letzte Auflage des „Kirchenlexikons“ zu ihrer Vollendung benötigte, so muß die Pünktlichkeit, mit der die großen Bände dieser neuen Ausgabe einander folgen, den Herausgebern wie dem Verlage besonders hoch angerechnet werden. Die sichere Aussicht, innerhalb der vorbestimmten Zeit das große Nachschlagewerk fertig in Händen zu haben, wird sicher nicht an letzter Stelle zur Subskription ermutigen. Auch dieser neueste Band enthält wieder eine große Zahl wichtiger Stichwörter. Aus dem Gebiete der

Dogmatik seien u. a. genannt: Dogma, Dogmengeschichte, Dreifaltigkeit, Erbsünde, Erlösung, Eucharistie. Aus den Bibelwissenschaften: Evangelium und alle zugehörigen Beiträge. Aus der Kirchengeschichte: Döllinger. Aus den praktischen Disziplinen: Demokratie, Ehe, Eigentum, Erziehung, Eugenik, Familie. Einzelne Wünsche werden natürlich immer offen bleiben; so hätte Ref. gerne die „Familie“ noch etwas eingehender behandelt gesehen, zumal auch der entsprechende Artikel des Staatslexikons nicht ganz ausreicht. Aber die Raumzumessung ist nicht die geringste der Schwierigkeiten lexikographischer Arbeit, und im allgemeinen ist sie auch in diesem Bande wohl stets glücklich gelöst.

S.

Nachlese.

- Adolorata**, P. Stanislaus dell', Der sel. Bischof Vincenz Maria Strambi. 288 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. 10 M.
- Algermissen**, Konr., Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge. 151 S. 3. u. 4. Aufl. Jos. Giesel, Hannover 1930.
- Berra**, Luciano, Augen, die den Heiland sahen (Therese Neumann). 168 S. Laumann, Dülmen. 2 M.
- Brosch**, Herm. Jos., Der Seinbegriff des Boethius. 121 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1931. 4,50 M.
- Daqué**, Edgar, Vom Sinn der Erkenntnis. 196 S. R. Oldenbourg, München 1931. 5,50 M.
- Dorsch**, Aemil., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. I. De religione revelata. 829 S. Fel. Rauch, Innsbruck. 16 M.
- Dotzler**, P. Ars., St.-Antoniusbüchlein. 176 S. Butzon & Bercker, Kvelaer. 9,90 M.
- Fischer**, Johann, In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? 98 S. Alfr. Töpelmann, Gießen 1930.
- Hartz**, P. Ambros., Weihestunden i. Gethsemane. 122 S. Ferd. Schöningh, Paderborn. 1,20 M.
- Herwegen**, Abt Ildefons, Vom christlichen Sein und Leben. 211 S. St.-Augustinusverlag, Berlin. 4,80 M.
- Hüfner**, P. Raph., Der Tertiarier u. seine Ordensregel. 304 S. Laumann, Dülmen. 1,40 M.
- Jansen**, Bernh., S. J., Die Religionsphilosophie Kants. 156 S. Ferd. Dümmler, Berlin u. Bonn. 6,50 M.
- Kleruskalender** 1931. 230 S. J. G. Manz, Regensburg. 2 M.
- Krebs**, Engelbert, Gottesgebäuerin. 69 S. Komm.-Verlag J. P. Bachem, Köln.
- Kullmann**, P. Willibald, O. F. M., P. Ambrosius Dreimüller. Ein Volksmann u. Exerzitienmeister (1825—96). 224 S. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1930. 4 M.
- Lennig**, Adam Franz, Betrachtungen über das bittere Leiden Christi. 518 S. Kirchheim, Mainz 1929. 5,60 M.
- Liphold**, P. Franz, C. P., Der hl. Paul vom Kreuz. 316 S. Laumann, Dülmen 1930.
- Löffler**, P. Ph., S. J., Exerzitien für Ordensleute. 310 S. Marienverlag, Innsbruck.
- Lortzing**, Geistl. Lesungen für die hl. Weihnachtszeit. 352 S. Ferd. Schöningh, Paderborn.
- Ders.**, Geistliche Lesungen für die Vorfastenzeit. 218 S. Ferd. Schöningh, Paderborn. 4,85 M.
- Maichle**, Albert, Der Kanon der bibl. Bücher u. das Konzil v. Trient. 104 S. Herder, Freiburg 1929. 4 M.
- Maria Friedenskönigin**. 31 Maibetrachtungen. 115 S. Borgmeyer, Hildesheim. 2 M.
- Marison**, Fiscar, Auf den Spuren der Weltherrin. 557 S. Jos. C. Huber, Diessen b. München.
- Metzler**, Franz, Frauenglück. 230 S. Seeverlag Schneider, Höchst i. Vorarlberg. 1,40 M.

- Müller, Joh. Bapt.**, Zeremonienbüchlein f. Kandidaten d. Priestertums. 304 S. Herder, Freiburg. 3,50 M.
- Pfaff, Paul**, Der Brief des hl. Paulus an die Philipper. 274 S. Bader, Rottenburg. 4,20 M.
- Priester u. Mission.** Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus. 1930 h. 1931. Selbstverlag Aachen, Pontstraße 78—80.
- Puntigam, P. Anton, S. J.**, Exerzitien für Laien. 157 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1930. 3 M.
- Racovz, Engelb.**, Geist u. Materie, Bewegung u. Kraft. 78 S. G. J. Manz, Regensburg 1930. 2,50 M.
- Ried, Ursula**, Vom Geiste des Mittelalters. 121 S. Aschendorff, Münster i. W. 1930. 1,50 M.
- Ries, Jos.**, Kirche und Keuschheit. 429 S. 3. Aufl. Bonifacius-Druckerei, Paderborn. 7 M.
- Romeis, P. Kapistrano, O. F. M.**, Die göttliche Offenbarung u. ihr Mittler. 496 S. Als Manuskript gedruckt. Fuldaer Aktiendruckerei, Fulda. 8 M.
- Rösch, P.** Konstantin, Auf biblischen Pfaden. 256 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1930. 4,20 M.
- Salotti, Carlo**, Die selige Lucia Filippini. 392 S. Borgmeyer, Hildesheim. 10 M.
- Saudreau, A.**, Das Ideal der gottliebenden Seele. 545 S. N. Disteldorf, Trier 1930. 6,60 M.
- Schäirer, J. B.**, Ehenot und Eherat. 2 Bde. 511 S. C. Bertelsmann, Gütersloh 1931. 16 M.
- Schuck, Joh.**, Der Blutzeuge von Altomünster. 164 S. Fränk. Gesellschaftsdruckerei, Würzburg. 2,75 M.
- Schwarz, Wilh. Hil.**, Versuch einer Übersicht über die kath. Jugendbewegung. Köln 1930.
- Skibnienski, Leop. v.**, Theologie der Mechanik. 208 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928. 6 M.
- Sonnenschein, Carl**, Fröhlicher Gottesdienst. 152 S. Buchverlag Germania, Berlin. 2,50 M.
- Steinstrass, Jos.**, Das ehemalige Erzbistum Magdeburg. 242 S. Otto Fritz, Düsseldorf, Oststraße. 5 M.
- Tanqueray, Ad.**, Grundriß der aszet. und myst. Theologie. Deutsch von Johannes Sternaux S. J. 1104 S. Desclé & Co., Paris.
- Ukraine u. die kirchliche Union.** 133 S. Germania, Berlin. 2,50 M.
- Wagemann, Jul.**, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums. 24 S. J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. 1,80 M.
- Wagner, A.**, Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel. 40 S. Saarbrücker Druckerei u. Verlag. 1,50 M.
- Wallace, W.**, Um die Autorität. Winfriedbund, Paderborn. 203 S. 3 M.
- Wallenstein, Ant., O. F. M.**, Katechismus der christlichen Vollkommenheit. 268 S. Herder, Freiburg 1930. 3,80 M.
- Weitzel, Wilh.**, Führer durch die kath. Kirchenmusik d. Gegenwart. 2. Teil. 152 S. Herder, Freiburg. 4,80 M.
- Werner, Alfons**, Die psycholog.-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. 170 S. Borgmeyer, Hildesheim. 8 M.
- Zarncke, Lilly**, Die Exercitia spiritualia des Ignatius v. Loyola. 180 S. M. Heinsius Nachf., Leipzig 1931. 4,80 M.
- Zauchwitz, Andr. v.**, Lehrbuch der christlichen Lebensführung. 430 S. Reinh. Meyer, Ratibor.
- Zeij, P., S. J.**, Hin zu Christus. 2. Christus u. die Familie. 94 S. Johannesbund, Leutesdorf a. Rhein. 1 M.



3 2400 00254 9883

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.8
1931

CBPaC

DATE

ISSUED TO

327744

v.8
1931

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

